School of Theology at Claremont
1001 1314391

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BT
S1
P343

Religionsphilosophie

von

Dr. Albert Peip,

weiland a. o. Professor der Philosophie an der Universität zu Göttingen und ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Societät zu Leipzig.

Nach dessen akademischen Vorlesungen herausgegeben

von

Dr. Theodor Hoppe.

Warren Memorial
PARSONAGE LIBRARY,
German M. E. Church, Boston.
No. 89

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1879.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorwort.

Wenn ich hiermit die Blätter, welche mein leider zu früh geschiedener Lehrer und Freund, Dr. Albert Peip, seinen akademischen Vorlesungen über Religionsphilosophie zu Grunde legte, zugleich im Auftrage der Hinterbliebenen der Oeffentlichkeit übergebe, so erfülle ich damit eine Pflicht der Dankbarkeit, wie sie ein Mann in Anspruch nehmen kann, der in selten treuer Weise sich seiner Hörer angenommen hat. Indeß dies Gefühl des Dankes und selbst nicht einmal jener Auftrag könnten ein Unternehmen rechtfertigen, gegen welches sich von vornherein eine Reihe schwerwiegender Bedenken erhebt. Diese Bedenken sind zunächst ganz allgemeiner Natur, wie sie sich alle Mal dann ergeben, wenn es sich darum handelt, aus dem nicht druckfertigen Nachlasse eines Verstorbenen Einzelnes zu ediren. Solche machten sich hier in erhöhtem Maße geltend, weil der Verfasser der ersten Ausarbeitung seiner Vorlesungen eine wiederholte gründliche Durch- und Umarbeitung folgen ließ, weil er es liebte, Collectaneenartig eine große Anzahl von Notizen hinzuzufügen. Die Uebersicht war dadurch in hohem Grade erschwert, aber auch die Auswahl aus diesen werthvollen, jedoch nicht immer für den Druck geeigneten Bemerkungen war nicht immer leicht. Es ist nicht unmöglich, daß dadurch eine gewisse Ungleichmäßigkeit in den einzelnen Ausführungen hervorgerufen ist, hierfür aber und für andere derartige Mängel nehme ich gern, wie ich gleich in Voraus bemerken will, alle Verantwortung auf mich. Eine solche Ungleichmäßigkeit scheint auch in der Kürze des III. Theiles zu liegen, einen eigentlichen Vorwurf gegen den Verfasser

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA
A4819

involvirt dieselbe jedoch nicht, da sich unter seiner Hand die Herausgabe der Religionsphilosophie voraussichtlich ganz anders gestaltet haben würde. Mir lag es daran, das Manuscript möglichst treu wiederzugeben, eine Praxis, von welcher ich nur in einer Beziehung abzuweichen genöthigt war. Der Verfasser liebte es, nach seinen mündlichen Ausführungen, das Wichtigste in längeren Paragraphen zusammenzufassen. Hier nun mußte eine theilweise Umarbeitung eintreten, wenn in ihnen nicht dasselbe mit gleichen Worten gesagt werden sollte, was in den Ausführungen gesagt ist. Auch schien es mir angemessener, die Stellung der §§ zu verändern und sie jedesmal an die Spitze zu setzen.

Zu diesen mehr das Aeußere berührenden Bedenken könnten andere kommen von größerem Gewicht und tieferer Bedeutung. Warum nur ein Stück des philosophischen Ganzen, warum gerade die Religionsphilosophie veröffentlichen? Warum eine Religionsphilosophie, die das Bekenntniß zu Christo frei im Munde führt, an die Oeffentlichkeit gelangen lassen in einer Zeit, die für philosophische Arbeiten überhaupt und vollends für einen solchen Standpunkt kein Interesse hat!? Auf das Erste läßt sich erwidern, daß der Verfasser in der That nicht daran dachte, schon jetzt ein einzelnes Stück seines philosophischen Systemes zu veröffentlichen. Es sollte sich ihm das Ganze erst auf dem Catheder und im Leben bewährt haben, dann wollte er es, eben als Ganzes, veröffentlichen und das hoffte er für das Jahr 1885. Diese Hoffnung hat sich ihm nicht erfüllt, mitten aus treuer Arbeit ist er abberufen worden, uns aber können die Gründe, welche ihn zurückhielten, nicht hindern, die Herausgabe des Einzelnen auch in unvollkommenerer Gestalt zu wünschen. Naturgemäß mußte aber unter solchen Umständen die Wahl auf die Religionsphilosophie fallen, welche der Verfasser selbst als die philosophische Centralwissenschaft hingestellt wissen wollte und in welcher sich seine Eigenart am deutlichsten ausprägen mußte.

Was aber jenen zweiten Punkt betrifft, so glaube ich, daß jene Entschiedenheit der Gesinnung und der Ausdrucksweise nicht nur nicht ein Grund gegen, sondern vielmehr eine Veranlassung für die Veröffent-

lichung werden mußte. Nach gewissen Seiten hin wird dies Buch allerdings um seiner Dissonanz mit dem modernen Zeitgeiste willen keine Leser und Freunde finden, nach andrer Seite hin aber, bei denen, welche für das positive Christenthum ein Herz und für seine Bedeutung ein Verständniß haben, wird diese Philosophie, eben weil sie sich nach den eigenen Worten ihres Autors (vgl. dessen Antrittsvorlesung) „des Evangeliums von Christo nicht schämt", hoffentlich einen freudigen Eingang gewinnen. Die Ueberzeugung, daß „wir nur in Seinem Lichte das Licht sehen" war eine Lebensgrundlage des Verfassers geworden, von diesem Standpunkt aus dachte und philosophirte er auch. Nur wer mit ihm diese Ueberzeugung theilt, wird die Berechtigung seiner Philosophie und dieses vorliegenden Werkes anerkennen können.

Man verlange von ihm nicht die Aufstellung eines neuen Principes. „Das Princip ist gefunden", entgegnet Trendelenburg in dem Vorwort zur 2. Aufl. seiner „logischen Untersuchungen" Allen, welche in dem Vorurtheil befangen sind, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein solches, neu formulirt, gefunden werden müsse, es ist gefunden, „in der organischen Weltanschauung, welche sich in Platon und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe und der einzelnen Seiten bis in die Quelle christlicher Begriffe sich nach und nach vollenden muß," (vgl. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten 1856 p. 1. u. 35, histor. Beiträge z. Philos. II p. 246 u. 260) und diesem Urtheile stimmte der Verfasser aus voller Ueberzeugung bei (vgl. Antrittsvorlesung). Fortgebaut hat er auf dem Grunde eines ethischen Theismus, wie derselbe von Platon und Aristoteles gelegt ist und nach Jakob Böhme in neuerer Zeit durch Baader und den späteren Schelling vertreten ist, aber er hat reiner und objectiver darauf fortgebaut als die zuletztgenannten Männer und mit einer stets gleichen Treue gegen das in seiner Antrittsvorlesung gewissermaßen schon ausgesprochene Programm. Wenn er damals sagt: „Lange hat das Christenthum den Vorwurf ertragen, daß es sowohl unvernünftig sei wie vor einer speculativ-historischen Kritik

unhaltbar. Es ist Zeit, daß sich das Blatt wende: es thut ein allgemein wissenschaftlicher Gegenbeweis Noth, welcher positiv durch die Entfaltung und Bewährung des aus jenem „Verderben" geretteten, geistig wiedergeborenen Princips in einem Systeme christlicher Philosophie zu führen ist, der Gegenbeweis, daß auf Seiten der Widersacher des Christenthums die Unvernunft ist und das ungeschichtliche Wesen" so meine ich, wird vorliegendes Buch beweisen, wie ernst er es sich angelegen sein ließ, dazu mit zu helfen.

Und so übergebe ich denn dies Buch der Oeffentlichkeit und insonderheit den zahlreichen Freunden Peips, welche seine reich gesegnete Wirksamkeit sahen und erfuhren, mit dem Wunsche, daß ihnen aus diesen Blättern das Bild des Verstorbenen überall klar und treu entgegentrete. Es macht nicht den Anspruch, ein monumentum aere perennius zu sein, dieses hat sich der Entschlafene längst selber gesetzt in den Herzen alle derer, die mit ihm in innigere Berührung kamen.

Dr. Theodor Hoppe.

Es wird den Lesern erwünscht sein, im Nachstehenden die wichtigsten Daten aus dem Leben des Verstorbenen zusammengestellt zu finden. Ernst Friedrich Albert Peip wurde geboren am 28. Octob. 1830 zu Zirke an der Warthe in der Provinz Posen, woselbst sein Vater Apotheker war. Im April 1831 kam er nach Meseritz (Pr. Posen), wo er von Ostern 1838 bis Mich. 1841 das dortige Realgymnasium besuchte. Michaelis 1841 nahm ihn sein mütterlicher Großonkel und Vormund, der Königl. Justizrath Duve zu Frankfurt a/O., zu sich, und ließ ihn das dortige Gymnasium besuchen, auf welchem er sich durch vorzüglichen Fleiß und hervorragende Leistungen auszeichnete. Sein glänzendes Zeugniß der Reife ist vom 15. April 1848 datirt. Ostern 1848 bezog er die Universität Berlin, hörte theologische und philosophische Vorlesungen und machte im Sommer 1851 das philosophische Doctorexamen. Nach vollendeten Studien blieb er in Berlin als Erzieher im Hause der Frau Kammerherrin von Behr, und kam während dieses Aufenthaltes viel in Berührung mit hervorragenden Männern, ich nenne nur Tieck, Schelling, Nitzsch, v. Radowitz. Schelling, dem durch die von Paulus 1343 widerfahrene Verunglimpfung das Lesen an der Universität verleidet war, gestattete Peip, allwöchentlich stundenlang mit ihm allein zu sein. Im Januar 1854 ging er als Erzieher in das Haus des Grafen Radolinsky nach Dresden, in welcher Stellung er 5 Jahre verblieb, und die Gelegenheit hatte, durch längeren Aufenthalt die Schweiz, Nizza, Cannes und in letzterem Orte Bunsen kennen zu lernen. Der Frühling des Jahres 1859 führte ihn mit seinem Zöglinge nach Bonn. Letzterer bestand hier seine Maturitätsprüfung. Den folgenden Winter und Sommer verlebte Peip wieder in Dresden, wo er in eifrigem Verkehr mit den namhaftesten Staatsmännern und Gelehrten, insonderheit mit dem Theologen Liebner war. In diese Zeit fällt die Herausgabe seines ersten größeren Werkes, des Jakob Böhme, (Jakob Böhme der deutsche Philosoph, der

Vorläufer christlicher Wissenschaft,) Leipzig, 1860 und der kleineren Arbeit „die Kirchen und Staatsparteien". Den Winter 1860 und Sommer 1861 brachte er bei seiner Mutter in Drossen zu, und ging dann zu Wichern, um bis Ostern 1863 bei ihm zu bleiben. Am 28. Febr. dieses Jahres erhielt er das Schreiben, welches ihn als außerordentlichen Professor der Philosophie nach Göttingen berief. Am 18. April 1863 traf er in Göttingen ein und hielt am 30. April seine Antrittsvorlesung daselbst. Seit jener Zeit wirkte er an der Georgia Augusta in außerordentlich segensreicher Thätigkeit bis zu seinem Tode, der seinem thätigen Leben in der Blüthe der Jahre ein unerwartetes Ziel setzte. Er starb zu Petersdorf bei Lagow (Rgbz. Frankfurt a/O.) am 28. Sept. 1875.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

§ 1. Bestimmung des Begriffs der Religions-Philosophie oder Einordnung derselben in das Ganze der Ph. (Centralwissenschaft) . 1

§ 2. Geschichtlicher Entwicklungsgang der Religions-Philosophie und ihre gegenwärtige Aufgabe 26

§ 3. Eintheilung 78

I. Das Wesen der Religion.

§ 4. Das Wort Religion (von relegere). 82

§ 5. Bestimmung des Wesens der Religion durch Schleiermacher und Hegel 85

§ 6. Selbstständige Bestimmung (Rechtfertigung der im § 1 vorläufigen Bezeichnung als Centralwissenschaft) 104

§ 7. Mögliche Religionsfehler 116

§ 8. Hypothetische Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung (ἀποκάλυψις): die geoffenbarte Religion im Unterschiede von der natürlichen . 121

1. Das Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen.

§ 9. Hülfsmittel zur Einsicht in das Wesen Gottes: die Beweise für das Dasein desselben 124

§ 10. Der ontologische Beweis. 126

§ 11. Der kosmologische Beweis 138

§ 12. Der teleologische (physikotheologische) Beweis 143

§ 13. Der moralische Beweis 153

§ 14. Ertrag: die allgem.-philos. Bestimmungen (Eigenschaften) Gottes als des Ewigen, Allmächtigen, Allweisen und Allgütigen, welche die Grundlage bilden der specifisch-religionsphilosophischen Bestimmungen Gottes als des Heiligen und — hypothetisch — des Heilands. 165

2. Das Wesen des Menschen in seiner (religiösen) Beziehung zu Gott.

§ 15. Die Probleme der Nothwendigkeit und Freiheit und des Guten und Bösen 167

Seite

§ 16 u. 18: historisch-kritische Erörterung . . . . . 168 u. 202
§ 17 u. 19: selbstständiger Lösungsversuch . . . . . 187 u. 223

3. Das Wesen des gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch.

§ 20. Hypothetische Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes . . 230

II. Die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion.

§ 21. Allgemeine Eintheilung in natürliche und geoffenbarte Religion (Schelling, Philosophie der Mythologie und Offenbarung) . . 237

1. Die natürliche Religion.

A. Der Ethnicismus.

§ 22. Untereintheilung in a) noch nicht mythologischen, b) mythologischen, und c) nicht mehr mythologischen Ethnicismus . . . 293

a) Der noch nicht mythologische Ethnicismus.

§ 23. Haltlose Naturvergötterung 296
§ 24. Astrolatrie 314
§ 25. Chinesische Reichsreligion. 322

b) Der mythologische Ethnicismus.

§ 26. Indische Religion 331
§ 27. Vorderasiatische Religion. 346
§ 28. Aegyptische Religion 354
§ 29. Griechische Religion. 372
§ 30. Römische Religion 384
§ 31. Persische Religion 394

c) Der nicht mehr mythologische Ethnicismus.

§ 32. Buddhismus 405
§ 33. Germanische Religion 411

B. Der Judaismus.

§ 34. Die corrumpirt-jüdische Religion 415

2. Die geoffenbarte Religion.

§ 35. Die rein-jüdische Religion und das Christenthum. 427

Anhang.

§ 36. Der Islam 455

III.

§ 37. Kritische Vergleichung 463

86 important

Jan 28 1881.

Einleitung.

§ 1. Die Einleitung in die Religions-Philosophie hat zuvörderst den Begriff dieser Disciplin zu bestimmen oder, was dasselbe ist, ihr im Organismus der gesammten Philosophie die gebührende Stelle anzuweisen. Dieß aber ist nur möglich, nachdem zuvor der Begriff der Philosophie selbst als ein Ganzes bestimmt worden. Hat sich nun die Bildung des Begriffs der Philosophie im Fortgang ihrer Geschichte (von Socrates bis Kant) allmählich dahin vollzogen, daß wir sie als die im weitesten Sinne ethische Wissenschaft der Principien bestimmen müssen, d. h. als diejenige Wissenschaft, in welcher auf dem Grunde des Gewissens oder vorbegrifflichen, unmittelbaren, in allem Weltbewußtsein zu vollziehenden Gottesbewußtseins für den Zweck der Lebensweisheit der Urgrund (Gott) und die ihm nächst untergeordneten Gründe des in der Erfahrungswelt Gegebenen methodisch erforscht werden: so kommt innerhalb derselben der Religionsphilosophie die Stelle eines mittleren und vermittelnden Organs, die Stelle einer Centralwissenschaft, zu. Denn vorläufig von subjectiven Meinungen über die Religion abgesehen und lediglich das am meisten charakteristische Merkmal ihres historisch-unzweifelhaften objectiven Bestandes in's Auge gefaßt, bilden den Mittelpunkt aller und jeder Religion die Opfer, und diese sind Handlungen, welche das Verhältniß des Menschen, des ganzen Menschen, zu Gott vermitteln sollen, theils das Fortbestehen dieses Verhältnisses als Dank- und Bittopfer, theils die Wiederherstellung desselben, wenn es gestört worden, als Sühnopfer. Einer analogen Vermittlung aber bedarf die Philosophie als absolut-ethische Wissenschaft unumgänglich, da das Gewissen die Möglichkeit

und Wirklichkeit einer unheilvollen Entzweiung des Menschen mit Gott, einer radicalen Störung seines Verhältnisses zu ihm bezeugt, einer Entzweiung, einer Störung, die nicht unmittelbar sondern nur mittelbar verhütet, resp. gehoben oder ausgeglichen werden kann. Hierdurch in ihrer Stellung als Centralwissenschaft vorläufig gerechtfertigt, steht die Religionsphilosophie in der Mitte zwischen einer ihr vorangehenden philosophischen Propädeutik, in welcher, zugleich geschichtlich, die eben bemerkte Nothwendigkeit der Vermittlung des Verhältnisses zum Princip aller Principe (ἀρχή) negativ und positiv erwiesen wird (Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft, ein ausführlicher Beweis der Wahrheit des apostolischen Wortes 2 Kor. 3, 5: „Nicht, daß wir tüchtig sind, von uns selber etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott), und der Reihe der besonderen, eigentlich oder actuell-philosophischen Disciplinen, die ihr folgen, nämlich der Logik als des formal-philosophischen „Organes", sodann der drei realphilosophischen Haupttheile: der Metaphysik d. i. der Lehre von den Principien der übersinnlichen Gedankenwelt, der Naturphilosophie, d. i. der Lehre von den Principien der Sinnenwelt, und der im engern Sinne s. g. Ethik oder Geistesphilosophie, d. i. der Lehre von den Principien der sittlichen Geisteswelt, einer Lehre, von der die Moral oder Ethik im engsten Sinne eine Abtheilung bildet. Wird dieser centrale Charakter der Religionsphilosophie, der freilich nur nach gewonnener Einsicht in das Wesen der gesammten Philosophie als einer schlechthin ethischen Wissenschaft, als eines „Organs der Weisheit" (Kant), vollkommen einleuchtet, irgendwie verkannt und alterirt, so ist erfahrungsmäßig eins von beiden, entweder eine Verwischung der sie von der Metaphysik scheidenden Gränzen oder ihre Auflösung in Moral die unausbleibliche Folge.

Der unserm Zeitalter eigenen Theilung der Arbeit im praktischen Leben und in den ihm vorzugsweise zugewandten Wissenschaften entspricht eine Sonderung und gesonderte Bearbeitung

auch der philosophischen Disciplinen. Es giebt eine Naturphilosophie, eine Philosophie der Kunst, der Geschichte, des Rechts, der Religion — und zwar nicht etwa nur in dem weiten oder populären Sinne einer „rationellen" Behandlung der betreffenden Gegenstände, sondern man versteht darunter besondere wirklich philosophische Wissenschaften, Zweige einer wissenschaftlichen Philosophie. Die Vortheile einer solchen Abzweigung sind unverkennbar: die im kleinsten Punkte gesammelte Kraft kann innerhalb ihres Bereichs Großes leisten, und was sie leistet, kommt früher oder später hinwiederum dem Ganzen zu Gut, wenn die Beziehung auf dasselbe nicht verabsäumt wird. Geschieht aber freilich dieses Letztere; wird die Scheidung der Wissenschaften zur Trennung, die Theilung der Arbeitszweige zur Isolirung, zur Loslösung vom Ganzen: so treten unausbleiblich die wesentlichsten Nachtheile ein; ja bei fortgesetzter und vollendeter Vereinzelung verkommen die Theile, verkommt mit ihnen das Ganze, — gerade wie im menschlichen Organismus, wenn der lebendige Zusammenhang der Glieder mit dem Leben des Ganzen unterbrochen und vollends aufgehoben wird, allmählich unfehlbar eine Desorganisation erfolgt und schließlich ein Leben der Würmer beginnt statt eines Menschenlebens. Es liegt also den einzelnen Wissenschaften in ihrem eigenen Interesse ob, die Vortheile der Arbeitstheilung sich anzueignen und festzuhalten mit Vermeidung der Nachtheile; es liegt der Philosophie ob, jeder ihrer Specialdisciplinen die bestimmte Stelle im Ganzen des philosophischen Organismus anzuweisen und zu bewahren, damit die besondere Disciplin selbst organisch gedeihe und an ihrem Theile das Gedeihen des Ganzen fördere.

Doppelt nothwendig wird dieß gegenwärtig bei der Religionsphilosophie sein. Denn die Religion hat offenkundig im Bewußtsein unzähliger Zeitgenossen keine Stelle mehr oder doch keine bestimmte, feste Stelle; sie wird darin kaum noch als Reliquie geduldet. „Das religiöse Gebiet in der menschlichen Seele — sagt David Strauß („Der alte und der neue Glaube", 1872, S. 138) — gleicht dem Gebiet der Rothhäute in Amerika, das von deren weißhäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird." An thatsächlichen Belegen für dieses Wort von Strauß fehlt es nicht. In Frankreich besteht eine weitverbreitete, nach neuesten Berichten über 30,000 Mitglieder zählende s. g. positivistische Schule,

gestiftet von dem Mathematiker und mathematischen Philosophen Aug. Comte († 1857), welcher in seinem cours de la philosophie positive und anderen Schriften unzweideutig lehrt, daß die Menschheit, sie möge wollen oder nicht, kraft eines durch die Schädelbildung und Gehirnorganisation und deren successive Aenderungen bezeugten Entwicklungsgesetzes nach und nach alle Religion als einen überwundenen Standpunkt verlassen und dem bisherigen Cultus Gottes den der Menschenliebe, des vivre pour autrui, substituiren müsse. Drei Perioden soll es geben: die der Theologie, die der Metaphysik, die der exacten Forschung. In jeder derselben haben die Menschen andere Schädel, andere Gehirne. Ich weiß nicht, ob der Schädel und das Gehirn dieses Mannes untersucht worden, er ist faktisch eine Zeit lang im Irrenhause gewesen, jedenfalls aber hat seine Beweisführung den Reiz der Kühnheit für sich und hat, wie die wachsende Zahl seiner Anhänger darthut, nachhaltig gewirkt. Einer derselben erklärte auf dem in den Septembertagen des Jahres 1868 zu Brüssel abgehaltenen internationalen Arbeiter-Congreß rund heraus: „Wir bedürfen keiner Religion, denn sie schlägt den Geist in ewige Bande." Sind die deutschen Gegner der Religion zur Zeit vielleicht noch nicht bei diesem Aeußersten angelangt, so stehen sie doch nicht eben fern davon. „Selig sterben! Wozu das? Wenn wir nur ruhig sterben! Heilig leben! Wozu das? Wenn wir nur ehrlich leben! Das Jenseits! Was ist das? Wir sind nicht so schwachköpfig und feige, ein Anlehen bei ihm zu machen" — meint David Strauß. — Andererseits aber kann eben so wenig geläugnet werden, daß überall, wohin unsre Kunde von den Culturvölkern und ihren inneren Zuständen reicht, eine gewisse, meist wehmüthige Sehnsucht nach Religion, oft mitten im Streite gegen sie, die Gemüther erfüllt. Friedrich d. Gr. sagte gegen das Ende seines Lebens, als er bemerkte, wohin das unter seinen eigenen Auspicien betriebene Aufklären führt, gebieterisch zu seinem Minister v. Herzberg: schaff' Er mir wieder Religion in's Land! — Wie damals, so jetzt. In demselben Lande, in welchem jene positivistische Schule blüht, in Frankreich, wo der erklärte Unglaube schon im vorigen Jahrhunderte sich, so zu sagen, häuslich niedergelassen, war das Staunen groß und allgemein, als man aus neueren authentischen Veröffentlichungen ersah, daß der Mann, den die Nation unablässig wie ihren höchsten Genius feiert, dessen Name

allein dort noch immer einen unwiderstehlichen Zauber übt, Napoleon I., nicht umhin konnte, die Macht und die Unersetzlichkeit der Religion in vollem Maße anzuerkennen. Wir lesen im 20. Bande der Thiers'schen „Geschichte des Consulats und Kaiserreichs", S. 704, wie kurz vor seinem Tode, als er auf Helena ein kirchliches Leichenbegängniß für sich anordnete und ein dabeistehender junger Arzt, Antomarchi, darüber lächelte, er diesem in ernstem Ton erwiederte: „Junger Mann, Sie sind vielleicht zu geistreich, um an Gott zu glauben; ich bin nicht in dem Fall; nicht jeder ist Atheist, der's sein will." (Jeune homme, lui dit-il d'un ton sévère, vous-avez peut-être trop d'esprit, pour croire en Dieu; je n'en suis pas là; n'est pas athée qui veut.") Das sagte eben der Napoleon, der lebenslang die Bibel las, dont la grandeur frappait son génie, und der offen gestand, allenfalls wohl einem Alexander, einem Cäsar im Denken und Nachstreben beikommen zu können, nicht aber einem Christus. Für Den, meinte er, lassen sich, wenn es sein muß, noch täglich Tausende der gebildetsten und gesittetsten Menschen mit Freuden todtschlagen, für Alexander und Cäsar nicht Einer mehr; woher das? — Wenn ein Mann wie dieser, der mit unerhörter Thatkraft auf seine Art eine Welt überwunden und nicht einer Kraft, auch nicht vereinten Kräften, nur der Gewalt sich gebeugt hat, wenn ein solcher, der mit seinem Geiste die größten Geister selbst der feindlichen Völker, einen Göthe z. B., zur Bewunderung hinriß, so über die Religion urtheilt: dann muß es mit ihr, sagte man sich, in Frankreich (unter Anderen im journal des débats und in der revue des deux mondes) doch wohl anders bestellt sein, als unsre Materialisten, unsre Positivisten sich und uns einreden wollen. Es scheint: man kann sich der Religion nicht überheben; wie sehr man sich ihr zu entziehen suche, sie zieht immer wieder an; man möchte auch wirklich wieder heran an sie, in ihr Reich wieder eintreten. Aber gleich bei'm ersten Versuche des Eintritts fühlt man sich in diesem Reich wie in der Fremde. Man wirft Fragen auf wie die: „was heißt das eigentlich: beten? wir haben kein Organ dafür, wir gerathen, meinte Kant, in Verwirrung oder Verlegenheit, „gleich als über einen Zustand, dessen wir uns zu schämen haben", wenn wir laut betend von einem Anderen überrascht werden, wir erscheinen uns dann selber wie Verrückte. Wir können höchstens sprechen wie Diderot:

„Gott, ich weiß nicht, ob Du bist, aber wenn Du bist, ꝛc. Ist das beten? — Was heißt das, was uns allsonntäglich von der Kanzel und dem Altar zugerufen wird: „laßt euch versöhnen mit Gott!“ Wir fassen's nicht; wie können Kreuz und Blut, „zufällige Geschichtswahrheiten“ (nach Lessing und Strauß) solche Dinge thun? „Der garstige breite Graben“! Wir hören, es sei von der modernen historischen Kritik ausgemacht, daß von allen Schriften des N. T. außer der phantastisch-bildlichen Apokalypse allein ächt und historisch zuverlässig seien die 4 in unserem Kanon ersten pauliniſchen Briefe; in einem derselben steht geschrieben: ist Christus nicht auferstanden (oder: auferweckt worden), so ist euer Glaube eitel. Wenn die Annahme einer Auferstehung von den Todten urkundlich zum Wesen des Glaubens, zum Wesen der christlichen Religion gehört: wie können wir uns dazu verstehen? Als ob's keine Naturwissenschaften und keine Culturentwicklung gäbe!“

Dieß ist nicht eine Reihe von Scenen, die sporadisch da und dort sich ereignen; dieß ist in Betreff des Gegenstandes unsrer Betrachtung ein Bild der Weltlage. So sieht es aus heut zu Tage, so steht es durchschnittlich in der Welt um die Religion. Die Religion hat, ich wiederhole es, im Bewußtsein unzähliger Zeitgenossen keine Stelle mehr, und dennoch besteht — eingestandenermaßen oder nicht — das Religionsbedürfniß fort, wie es seit Menschengedenken bestanden. Es ist die erste unabweisliche Aufgabe einer Religionsphilosophie der Gegenwart, einerseits über jenen Sachverhalt sich nicht zu täuschen, ihn nicht zu vertuschen, andrerseits diesem Bedürfniß entgegenzukommen, für die Religion die mangelnde Stelle ausfindig zu machen, sie als integrirenden Bestandtheil des menschlichen Gesammtbewußtseins, wie es in der Philosophie überhaupt, im Ganzen derselben seine Darlegung und Auslegung findet, zu erweisen und festzustellen. Wird nicht vor allem Weiteren, schon vorläufig, einleitungsweise, diese Aufgabe gelöst, mit andren Worten: wird nicht zu allererst die Realität der Religion gegen jeden Angriff des Zweifels unumstößlich und unverrückbar sicher gestellt: so schwebt die ganze Religionsphilosophie in der Luft, und für die übrigen, exacten Wissenschaften ist es dann ein Leichtes, mit ihr fertig zu werden. Dann, aber auch nur dann. Eine ebenfalls exacte, gründlich zu Werk gehende Religionsphilosophie hat von keiner Wissenschaft irgend etwas zu besorgen; sie hat keinen Angriff der Mathematiker, Chemiker, Physiker zu scheuen.

Sonach wird es den ersten Abschnitt einer Einleitung in die Religions-Philosophie bilden, sie selbst, ihr Dasein zu rechtfertigen, ihr im Ganzen des philosophischen Organismus die gebührende Stelle anzuweisen. Damit wird zugleich der Begriff der Religions-Philosophie bestimmt; denn definiren heißt nichts Anderes als (nach Cicero) fines constituere. Wir definiren die Religions-Philosophie, bestimmen ihren Begriff, indem wir sie eingliedern in den Organismus der philosophischen Disciplinen.

Um aber dieß zu vermögen, müssen wir zuvor den Begriff des Ganzen der Philosophie bestimmt haben, wenn anders das Ganze, das organische Ganze, eher ist als die Theile. Von der Fassung der Philosophie überhaupt hängt wesentlich die der Religionsphilosophie ab; ob jene so oder so begrifflich bestimmt werde, ist eine Lebensfrage für diese.

Der Bestimmung des Begriffs der Philosophie sind in neuerer und neuester Zeit sehr zahlreiche schriftstellerische Arbeiten gewidmet worden. Um die Gränzen unsrer Einleitung nicht unverhältnißmäßig auszudehnen, muß ich mich auf Angabe desjenigen beschränken, was als der wissenschaftlich-gemeingültige Ertrag aller dieser Arbeiten anzusehen ist.

Zum Behuf irgend einer Begriffsbildung sich an das betreffende Wort und dessen ursprüngliche sprachliche Bedeutung zu halten, ist freilich das Einfachste und zunächst Rathsame, ja Erforderliche; indeß darf man sich nicht verhehlen, daß dieser Weg allein in der Regel nicht weit führt. Der Sprachgebrauch hat über den Menschen, aber der Mensch, der einzelne, nur in den seltensten Fällen über den Sprachgebrauch Gewalt. Wer wollte z. B. aus dem Wortursprung der Mathematik, aus dem μανθάνειν, das ihren Begriff constituirende Wesen und den wesentlichen Inhalt dieser Disciplin erschließen? wer aus dem bloßen αἰσθάνεσθαι das Wesen der Aesthetik als Kunstwissenschaft? Nicht ganz so, aber ähnlich verhält es sich mit dem Worte Philosophie. Es kommt zu allererst, soweit unsre Kenntniß der schriftlichen Urkunden des Alterthums sich erstreckt, bei Herodot vor, welcher mit dem Verbum φιλοσοφεῖν und dem Substantivum φιλοσοφία an einer Stelle seines Geschichtswerkes (I, 30) ganz allgemein das menschliche Bildungsstreben schlechthin, an einer anderen Stelle aber (I, 50) speciell das astronomische Wissen bezeichnet. Weder die erstere

noch die letztere Bedeutung stimmt mit der überein, welche der gegenwärtige Sprachgebrauch der Philosophie zuweist. Dagegen hat die pythagoreische Hervorhebung des in der σοφία liegenden sittlichen Moments, des Ethischen, der Weisheit, im Unterschiede sowohl von Klugheit wie von Gelehrsamkeit, durch die ganze Folgezeit nachgewirkt, wiewohl die alte Ueberlieferung, daß schon Pythagoras, nicht erst Socrates und Platon, zwischen der σοφία, die nur dem Gotte zukomme, und der φιλοσοφία, als dem menschlichen Streben nach Weisheit unterschieden habe, insofern einem Bedenken unterliegt, als in den uns erhaltenen Fragmenten des bedeutendsten Pythagoreers Philolaos sich keine Spur findet von dieser Unterscheidung, sondern nach wie vor auch dem Menschen σοφία zugeschrieben wird. (Vgl. Böckh „Philolaos" S. 95 und 102 f.). Erst durch Sokrates prägt sich der bemerkte Unterschied unzweideutig aus, z. B. Plat. Apol. p. 23 A, und bei ihm hat die Philosophie eine entschieden ethische und zwar, wie man es jetzt kurz ausdrückt, absolut ethische Bedeutung. Um den Sinn dieser sokratischen Begriffsbestimmung, welche wesentlich bis auf den heutigen Tag gültig geblieben, obschon wissenschaftlich ergänzt ist, gründlich zu verstehen, müssen wir ebenfalls nach gegenwärtigem Sprachgebrauch, ein dreifaches Ethisches auseinanderhalten:

1. Das Ethische im engsten Sinne. Dieses, aber nur dieses, ist gleichbedeutend mit dem Moralischen; die specielste Ethik ist Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, also Moral. Dieß das Gewöhnliche.

2. Das Ethische im weiteren Sinne. Dieses mittlere Ethische ist relativ, ist amphibolisch: ein weiteres im Rückblick auf das Ethische im engsten Sinn, das Moralische; ein engeres aber im Vorblick oder Bezug auf das Ethische im weitesten Sinne. Eine solche Amphibolie oder Relativität eignet jedem Mittleren. Wir können also das zweite, mittlere Ethische, je nach der Verschiedenheit des Gesichtspunktes, mit gleichem Recht das Ethische im weiteren und das Ethische im engeren Sinne nennen. Worin besteht nun aber sein Wesen im Unterschiede von dem Ethischen im engsten Sinne, dem Moralischen? Es ist das zu einem und zwar dem dritten Haupttheil der Philosophie, welcher die Moral mit unter sich befaßt, nämlich zur Geistesphilosophie Gehörige, coordinirt dem Dialektischen oder Metaphysischen und dem Physischen oder dem zur Naturphilosophie Gehörigen — nach der üblichen, schon bei Platon thatsächlich vorhandenen, wenngleich noch nicht aus-

gesprochenen Eintheilung der (Real-)Philosophie in die 3 Theile: Dialektik, Physik und Ethik als Philosophie des Geistes, des subjectiven (Anthropologie und Psychologie), wie des sich in den sittlichen Gemeinwesen, in der Familie, im Staate, objectivirenden Geistes. Das Ethische im weiteren Sinne ist also das zur Geistesphilosophie Gehörige, nebengeordnet dem Dialektischen und dem Physischen. Endlich nun

3. das Ethische im weitesten und höchsten Sinne, das absolut Ethische. Ihm kommt als Eigenthümlichkeit zu, alle Theile der Philosophie gleichmäßig zu durchdringen, weil es mit dem Wesen des Menschen, dem specifischen Unterschiede desselben von allen niederen Geschöpfen, nämlich dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, welches in allem Weltbewußtsein soll vollzogen werden, mit dem Gewissen, coincidirt. *Τὸ ἦθος* heißt das sittliche Lebensbild eines Menschen, die Gemüthsverfassung, der durch Gewohnheit, Sitte, *ἔθος*, fest gewordene, zur anderen Natur gewordene Gesammtcharakter des Menschen; *τὸ ἠθικόν* das schlechthin Charakteristische, was nur oder doch vorzugsweise dem Menschen eignet: wie noch vor einigen Jahren der berühmte Physiologe Bischoff in München, auch Karl Ernst v. Bär bemerkte, daß die Nothwendigkeit, nach dem letzten Grunde oder Gott zu forschen, sich Gottes bewußt zu werden und zu sein, das den Menschen absolut Charakterisirende oder dasjenige ist, wovon sich bei keinem Thiere auch nur die geringste Spur findet.

Schlechthin aber, unbedingt, unverberglich gewußt weiß der Mensch sich nicht von irgend einem mit ihm auf gleicher Stufe stehenden Gliede, Mitgliede der Welt — vor einem solchen kann er sich verbergen, auch von dem klügsten, scharfsinnigsten Mitmenschen weiß er sich immer nur relativ-, bedingt-gewußt —, sondern allein von einem eo ipso schlechthin Wissenden, Allwissenden, denn wo ein Gewußtsein ist, muß ein Wissender sein; wo man sich schlechthin gewußt weiß, ein schlechthin Wissender, ein Allwissender, den man allgemein Gott nennt. Kant sagt kurzweg: Gewissen ist Wissen von einem Allwissenden. Der Name dieses Allwissenden thut nichts zur Sache. Den Namen mag man ändern, an Stelle Gottes in wissenschaftlicher Sprache das Absolute setzen, das Unbedingte, die absolute Idee oder was sonst; die Sache bleibt dieselbe: ich weiß mich schlechthin, unverberglich gewußt, weiß

mich in Folge dessen für Alles, was ich thue und lasse, schlechthin, unbedingt verantwortlich; also muß ein schlechthin Wissender sein, ein Allwissender, Gott. Das ist in die Anschauung aller Culturvölker übergangen. Wäre dem nicht so, dann hörte in der sittlichen Welt buchstäblich Alles auf. Aller Staatsverband, alles gesellschaftliche, bürgerliche Leben der Culturvölker hat bekanntlich seinen letzten Halt allein im Gewissen, in dem Zeugnisse des Gewissens, dem Eide, der Anrufung Gottes als des Allwissenden. Zwar hat man eingewendet, dieses Unbedingte, das sich uns im Gewissen kund giebt, könnte wohl ein gemachtes Ideal, der Schein eines inneren Phantasma's sein. Aber darauf erwiedert Trendelenburg treffend (Log. Unt. II, S. 426): „Wenn wir den farbigen Regenbogen vor uns haben, so haben wir das Sonnenlicht, das wechsellos Eine, hinter uns, und wir dürfen uns nur zu ihm umwenden. So wird sich auch in jenem Urbilde des menschlichen Geistes das ewige Licht spiegeln. Es ist nirgends in der Natur ein Schein, der nicht ein mächtiges Sein hinter sich hätte und von diesem ausströmte. Sollte denn zuerst im menschlichen Geiste ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen sein? Wenden wir uns nur zu diesem hin!" Weiter wissen wir in dem Gewissen als dem noch unbestimmten, allgemeinen, unmittelbaren Gottesbewußtsein nichts von Gott, die Bestimmung und Erforschung alles Weiteren, die Vollziehung des Gottesbegriffs sowohl an sich wie in seiner Verbindung mit dem Begriffe der Welt, in welcher Gott sich offenbart, ist die Aufgabe, die durch wissenschaftliche Methode zu lösende Aufgabe der Philosophie, welche darum in ihrer Vollendung beides zusammen, Gottes und Weltweisheit, ist."

Wie Jeder, der mit Aussicht auf Erfolg ein naturwissenschaftliches Experiment macht, im Voraus (vorbegrifflich) wissen muß, was er wissen will, und darnach seine Frage an die Natur stellen muß, widrigenfalls er keine oder doch eine schiefe Antwort erhält: so kommt man in der Philosophie, der die Erkenntniß des Absoluten, des letzten Grundes obliegt, nur von diesem letzten Grunde, vom Absoluten, von Gott zu Gott. D. h. man kommt nur von dem vollen, wiewohl noch unentwickelten, nur vorläufig gültigen Begriff Gottes zu dem soviel möglich vollendeten, vollständig entwickelten Begriff desselben. Auch hier gilt: nur dem, der hat, wird gegeben, keinem sonst. Nur vom Vollen (nicht vom Leeren

oder skeptisch Ausgehöhlten) zum Vollendeten! Oder mit andern Worten: Die Philosophie, zu welcher Socrates den Grund legte, ist nicht eine Sache der Willkür, des Beliebens, sondern eine Sache sittlicher Nothwendigkeit. Das philosophische Streben, der Ausgangspunkt der Philosophie, ist nicht ein autonomes Wollen des philosophischen Subjectes, sondern es ist ein Wollen auf Grund eines Sollens. Der Zielpunkt der Philosophie, die sittlich werthvolle, weisemachende Wahrheit, ist nicht ein Gemächte des Menschengeistes, sondern sie ist vor ihm da, für ihn da und nur weil sie sich ihm zu wissen giebt (ἀ—λήθεια ist) vermag der empfängliche Geist sie sich anzueignen. Er hat sie nicht zu erfinden, sondern er hat sich in sie zu finden. In diesem Sinne absolut-ethisch ist die Philosophie zuerst bei Socrates, der sein Philosophiren häufig (in der Platonischen Apologie und sonst) aufs Bestimmteste mit recht absichtlichem Nachdrucke, ohne jeden vorgängigen Beweis für einen Gottesdienst, eine θεοῦ λατρεία, τῷ θεῷ ὑπηρεσία, erklärt. Daher Erdmann „Grundriß der Geschichte der Philosophie" I, 1866, S. 74: „Sokrates hat (in der Philosophie) zuerst das Princip des Gewissens geltend gemacht." Es ist bemerkenswerth, worauf auch Trendelenburg in der 2. Auflage seiner „Log. Unters." hinweist (I, S. 84 ff.), daß der Begriff des Gewissens faktisch erst da (nämlich eben bei Sokrates, bei dem sich das Wort συνείδησις noch nicht findet) in das sittliche Bewußtsein eintritt, wo sich der Einzelne in sich vor keinem Geringeren als dem Göttlichen verantwortet, der persönliche, wie Trendelenburg sagt, vor dem persönlich gedachten Gott, von dem er sich eben gewußt weiß und den wiederzuwissen er mit innerer Nothwendigkeit genöthigt ist.

Die sokratische Bestimmung der Philosophie als einer Gewissensache oder als Lebensweisheit, wie man sie im Anschluß an den Wortursprung (φιλοσοφία Weisheitsliebe, Weisheitsstreben) nach dem zu erreichenden Ziele des Strebens zu nennen pflegt, ist nun, wie gesagt, wesentlich bis heute gültig geblieben, aber sie ist wissenschaftlich ergänzt worden. So allgemein nämlich als Lebensweisheit bestimmt, wäre die Philosophie noch keine Wissenschaft (Lebensweisheit sollen alle Menschen erstreben) und das ist sie in der That auch bei Sokrates, streng genommen, noch nicht. In der sokratischen Lebensweisheit, θεοῦ λατρεία, ist der Keim eines Systems, eines wissenschaftlichen Ganzen der Philosophie, enthalten; aber ein solches

selbst in ausgeführter Gestalt, erscheint erst nach Sokrates, und eben damit vervollständigt sich auch erst nach ihm die Bildung des Begriffs der Philosophie. — Bei Platon und Aristoteles behält die Philosophie einerseits ihre ächt-sokratische, absolut-ethische Bedeutung als Lebensweisheit. Dem Platon ist das Gott-ähnlich-werden, die ὁμοίωσις θεῷ, oder ähnlich-sein, die Gottesebenbildlichkeit die wesentliche Bestimmung des Menschen, das Ziel, welches durch die wahre Philosophie als Weisheitsstreben, Streben nach der Lebensweisheit erreicht werden soll. Und auch dem Aristoteles ist nicht die abstract-wissenschaftliche, vom ethisch-Guten getrennte sittlich gleichgültige, sittlich werthlose Wahrheit, sondern die im Genusse der Einsicht des Guten und Wahren bestehende Seligkeit das Ziel aller menschlichen Bestrebungen, τέλος τῶν ἀνθρωπίνων, also auch aller Philosophie, und der Weise ist ihm der Liebling Gottes, θεοφιλέστατος, weil er Gott liebt über Alles, und als solcher der Seligste, εὐδαιμονέστατος, Nikom. Eth. X, 6 u. 7. Das Wesen des Menschen, das ihn wesentlich von allen niederen Geschöpfen Unterscheidende, findet er — ganz wie heute noch Bischoff, Buff, Bär, Emil Burnouf und Schlosser — in dem νοῦς, d. h. in dem Gottverwandten und Gottzugewandten Theil des Menschen. Andererseits aber — und darin zeigt sich der Fortschritt über Sokrates hinaus — gewahren wir sowohl bei Platon wie bei Aristoteles neben dieser allgemeinen Fassung noch zwei besondere, auf die Philosophie als Wissenschaft gerichtete Bestimmungen. Nach der einen dieser beiden besondern Bestimmungen ist die Philosophie Wissenschaft überhaupt; nach der anderen geht sie auf in dem ersten Haupttheil der realphilosophischen Gesammtwissenschaft. Jene Bestimmung, nach welcher also die Philosophie Wissenschaft, methodisch erlangtes und geordnetes Wissen, überhaupt ist, so daß z. B. die Geometrie als Fachwissenschaft mit zu ihr gehört, — diese erste der besondern Bestimmungen der Philosophie bei Platon und Aristoteles ist offenbar enger zwar als jener Begriff der Lebensweisheit, aber für uns, nach der gegenwärtigen durchschnittlichen Ansicht von dem Wesen und den Gränzen der Philosophie, dennoch zu weit: wir rechnen die Geometrie als Fachwissenschaft nicht mit zur Philosophie. Die zweite besondere Bestimmung hingegen, nach welcher Philosophie das bedeutet, was wir jetzt Metaphysik nennen (was Platon Dialektik, Aristoteles πρώτη φιλοσοφία, auch

θεολογία nannte) ist für uns wiederum zu eng. Wir finden es jetzt unstatthaft, weil verwirrend, den Gattungsnamen der Philosophie einer species, einem Theile der philosophischen Gesammtwissenschaft, beizulegen.

In der ferneren Entwicklung der nacharistotelischen Philosophie haben sich nun die eben erörterten beiden besonderen, auf die Philosophie als Wissenschaft gerichteten, Bestimmungen, die eine mit ihrem Zuviel, die andere mit ihrem Zuwenig, dergestalt gegen einander ausgeglichen, daß aus ihnen sich Ein Begriff, Ein, wie wir auf unsrer gegenwärtigen Erkenntnißstufe nach geschichtlicher Erfahrung zu urtheilen berechtigt sind, weder zu weiter noch zu enger Begriff der Philosophie als Wissenschaft gebildet hat; mit ihm aber ist jene allgemeine Bestimmung der Philosophie als Lebensweisheit im Ganzen, d. h. die Geschichte auch der neueren, modernen Philosophie als ein Ganzes betrachtet, unlösbar verbunden geblieben. Was nämlich zuvörderst die Ausgleichung der zu weiten Bestimmung mit der zu engen betrifft, so ist die letztere — nach welcher also die Philosophie mit einem Theile der philosophischen Gesammtwissenschaft, mit der Dialektik oder Metaphysik, Eins war — in Form einer Definition zuerst von Christian Wolff, berichtigt worden. Chr. Wolff war es, der in den Präliminarien seiner philosophia rationalis, § 29, die Erklärung aufgestellt: philosophia est scientia (also Wissenschaft) possibilium, quatenus esse possunt, des Möglichen, sofern es sein kann, d. h. sofern das Sein desselben für das Denken, im Denken, Grund hat, gedanklich begründet ist. Nun aber umfaßt der Kreis des Möglichen nicht bloß das Metaphysische, sondern auch das Physische und das Ethische, alles Philosophische. Folglich darf auch die Philosophie als Wissenschaft des Möglichen nicht auf die Metaphysik beschränkt, nicht mit ihr identificirt, sondern sie muß als Wissenschaft der Gründe bestimmt werden. Hiermit also war der eine jener beiden besonderen Begriffe, der zu enge, berichtigt. Da jedoch mit Erforschung der Gründe auch jede andere Wissenschaft, jede Fachwissenschaft, sich beschäftigt, so lange sie wirklich Wissenschaft ist und nicht zu einer bloßen Kunde (notitia), Beschreibung u. dgl. herabsinkt, so war immer noch eine Seite des Begriffs der Philosophie zu weit gefaßt: die zu weite von den beiden platonisch-aristotelischen Bestimmungen der Philosophie als Wissenschaft, diejenige, nach welcher sie Wissenschaft überhaupt war, bedurfte noch der Berich-

tigung. Und diesem Bedürfniß genügte Kant, indem er in seiner Kritik der reinen Vernunft, und zwar im 3. Hauptstück der transscendentalen Methodenlehre, von der cognitio principiorum ex datis die cognitio ex principiis unterschied und die Philosophie als die letztere, als die Principienwissenschaft, cognitio principiorum ex principiis, bestimmte. Principien aber sind freilich auch Gründe, jedoch nicht alle Gründe, nicht die auf dem analytischen Erfahrungswege schon bei den ersten Schritten sich darbietenden, sondern die obersten, letzten Gründe oder, genauer gesprochen, der oberste oder letzte Grund, Urgrund, Gott, und die diesem nächst untergeordneten Gründe, welche, nach jener schon erwähnten alten Eintheilung der Philosophie, zerfallen in die dialektischen oder metaphysischen, die Principien der übersinnlichen Gedankenwelt, in die physischen, die Principien der Sinnenwelt, und in die (im engeren Sinne) ethischen, die Principien der sittlichen Geisteswelt. Eine Erkenntniß nun der Principien ist in erster Linie, meinte Kant, nur aus ihnen selbst, „ex principiis“, möglich, und darin eben liegt nach Kant der artbildende Unterschied der Philosophie von den anderen, κατ' ἐξοχήν s. g. Fachwissenschaften. Diese wollen schließlich auch die Principien erkennen; aber sie nehmen sämmtlich ihren Ausgangspunkt in dem empirisch Nächst-Gegebenen, speciell-Gegebenen, sie verfahren ex datis (proximis, specialibus). Der Jurist, der Mediciner, wenn er nicht zugleich philosophisch gebildet ist, fragt entweder gar nicht, warum das Recht, warum der menschliche Organismus Gegenstand der Forschung sei, oder er begnügt sich mit dem nächsten Grunde: weil der Staat ohne Recht nicht bestehen kann, weil es Krankheiten giebt, die geheilt werden müssen, — fragt nun aber nicht weiter: warum soll denn ein Staat bestehen? wozu und woher der Staat? woher die Krankheiten, die Uebel überhaupt? Auch die Theologie verfährt ex datis specialibus, nur daß sie — um der Kürze wegen einen ihr angehörigen Terminus anzuwenden — nicht bloß, wie die übrigen Wissenschaften, auf dem Gebiete des erst-Gegebenen, der s. g. ersten Schöpfung, sondern auch, ja vorzugsweise, auf dem der s. g. zweiten Schöpfung, der Erlösung, versirt, nicht auf Grund bloß der natürlichen und weltgeschichtlichen Empirie, sondern auf Grund einer Empirie der Offenbarung operirt. (Vgl. Liebner, Christologie, S. 208 f.)

Die Philosophie aber, so wenig sie der Beihülfe aller Erfahrungswissenschaften entrathen kann, vermag doch, wie gesagt, in erster Linie ihre Erkenntniß der Principien nur aus ihnen selbst, ex principiis, zu schöpfen. Sollte sie warten, bis die Erfahrungswissenschaften, mit ihrer regressiven, von unten aufsteigenden, Erkenntniß der Gründe fertig sind, so könnte sie nie oder erst am Ende der Zeiten anfangen. Mit anderen Worten: durch bloße Welterkenntniß ist niemals der oberste, letzte Grund der Welt, Gott, philosophisch zu erkennen.*) Es ist ein Irrthum, in welchen vornehmlich wohlmeinende Apologeten der Religion älterer und neuerer Zeit verfallen, auch die Verfasser der 1861 zu Basel erschienenen, sonst ausgezeichneten und mit Recht in vielen theologischen Blättern empfohlenen 10 Vorträge „zur Veranwortung des christl. Glaubens" (mehrere Baseler Professoren der Theologie und Pfarrer), — ich sage, es ist ein Irrthum, sich auf die „durch und durch zweckvolle Welt" zu berufen — so nennen sie die Baseler —, um lediglich von ihr als einer gegebenen Thatsache aus auf das Dasein eines, wie sie ebenfalls sagen, „schöpferischen Urgeistes, eines persönlichen Gottes" zu schließen. Das ist ein Irrthum. Denn *erstens*: was wissen wir denn von der Welt? Giebt uns der sehr kleine Bruchtheil derselben, den wir kennen, das Recht, von dem großen Ganzen wie von einem handgreiflichen Ding unsrer nächsten Umgebung zu reden? Eine unerläßliche Bedingung für jeden, der überzeugen will, ist, daß er nicht zu viel sage, nicht den Mund zu voll nehme. *Zweitens*: haben wir denn eine auch nur einigermaßen gegründete Aussicht, durch erweiterte Weltkunde allein allmählich eine sichere Gotteserkenntniß zu gewinnen? Es könnte so scheinen; ja den meisten, den angesehensten Vertretern der Fachwissenschaften scheint es wirklich so; es ist aber keineswegs so. In den Baseler Vorträgen wird einmal, was vielleicht auch besser nicht geschehen wäre, gegen David Strauß, Alex v. Humboldt angezogen, und zwar eine Aeußerung aus seinen Briefen an Varnhagen v. Ense. Nun, gleichfalls aus einem dieser Briefe an Varnhagen, vom 10. Mai 1837, erhellt, daß Al. v. Humboldt, dieser verhältnißmäßig weltkundigste Gelehrte, dieser sehr sinnige Forscher, der in seinem

*) Wer hierüber in neuer Zeit noch Zweifel hegen konnte, der muß durch Humboldt's „Kosmos", dieses in seiner Art bisher vollkommenste Weltbuch, hinlänglich aufgeklärt sein.

„Kosmos" von Gott, so zu sagen, nur schweigt, gar vernehmlich gegen die Regierung der Welt durch einen Gott zu reden sich bewogen fühlte. Die betreffende Stelle lautet wörtlich (Briefe von Al. v. Humboldt an Varnhagen v. Ense, S. 40): „Meines Bruders (Wilh. v. Humboldt) Aufsatz gehört zu dem Vollendetsten in Sprache, das er geschrieben. Gott regiert die Welt, die Geschichtsaufgabe ist das Aufspüren dieser ewigen geheimnißvollen Rathschlüsse; das ist doch eigentlich das Resultat; und über dieses Resultat habe ich bisweilen mit meinem Bruder, ich darf nicht sagen: gehadert, sondern discutirt. Dieses Resultat ist allerdings den urältesten, in allen Sprachen ausgesprochenen Gefühlen der Menschheit analog. Meines Bruders Abhandlung ist der Commentar, der entwickelnde, deutende, belobende, dieses dumpfen Gefühls. Auf eben diese Art schafft sich der Physiolog s. g. Lebenskräfte, um organische Erscheinungen zu erklären, weil seine Kenntniß der physischen Kräfte ihm nicht ausreicht, dieses Spiel der lebenden Organismen zu erklären. Sind darum Lebenskräfte erwiesen? Ich weiß — so schließt Humboldt —, Sie werden mir zürnen, weil Sie errathen, daß die Hauptidee dieser herrlichen Abhandlung („Gott regiert die Welt") mich nicht ganz befriedigt." Dieß die Worte des berühmtesten Kosmologen Al. v. Humboldt. In ihnen liegt eine Fülle von Stoff zum Nachdenken. — Endlich aber drittens: wie steht es denn in dem uns bekannten Theile der Welt mit dem „durch und durch Zweckvollen"? Mir däucht: Berichte, wie wir sie — um nur ein Beispiel anzuführen — vor Jahren gelesen haben über das Erdbeben auf Manilla (vom 3. Juni 1863), wobei wieder mehr als tausend Menschenleben im Nu zu Grunde gingen, — solche Berichte möchten, vereint mit unzähligen anderen Erfahrungen, geeignet sein, in dieser Hinsicht, auf diesem Weltstandpunkte, starke Zweifel zu erregen oder die schon gewonnene Ueberzeugung zu befestigen, daß auf dem bloßen Weltwege niemand zu Gott gelangt. Das hat denn auch Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" eindringlich bewiesen und hat den Urgrund alles Gegebenen, Gott, das Princip aller Principien, für einen Gegenstand vorerst nur derjenigen Vernunfterkenntniß erklärt, die er die praktische nennt, für einen Gegenstand nur der sittlichen Anerkennung im Gewissen. Schon hierin zeigt sich deutlich, daß Kant den Begriff der Philosophie als Wissenschaft mit der früher vorgekommenen allgemeinen Be-

stimmung, nach welcher sie Gewissenssache oder, in Hinsicht auf das Ziel, Lebensweisheit ist, auf's Engste verbindet, und zum Ueberfluß spricht er sich, ebenfalls im 3. Hauptstück der transscendentalen Methodenlehre, ganz offen dahin aus, daß der abstracte Schulbegriff der Philosophie (nach welchem sie eine unethische, bloß theoretische Wissenschaft, ihr Gegenstand, die Wahrheit, sittlich gleichgültig, sittlich werthlos wäre) zurücktreten oder als untergeordnet angesehen werden müsse gegen ihren, wie er sagt, conceptus cosmicus (allumfassenden, schlechthin gültigen, allseitig befriedigenden, erschöpfenden), nach welchem sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, ja auf ihren Hauptzweck, die allgemeine Glückseligkeit, ist, die teleologia rationis humanae. „Wissenschaft, Philosophie als Wissenschaft hat einen inneren wahren Werth nur als Organ der Weisheit", Kant „Logik" (WW. Hart. I, 1838), S. 346—49. Es geschieht mithin ganz im Sinne Kant's des ernsten nüchternen Denkers, der auf die Entwicklung unsrer deutschen Philosophie, wie kein Anderer, maßgebend, ja gesetzgeberisch, eingewirkt hat, wenn wir den Begriff der Philosophie so bestimmen: die Philosophie ist die — in der weitesten Bedeutung dieses Wortes — ethische Wissenschaft der Principien.

Gegen diese Begriffsbestimmung, und insonderheit gegen die in ihr angestrebte Ethisirung der philosophischen Gesammtwissenschaft, also gegen die Fassung der Philosophie als Gewissenssache ist in neuester Zeit vornehmlich folgender Einwand erhoben worden. Anknüpfend an das, was wir über das absolut-Ethische, ganz Persönliche, Gewissenhafte, dem wahren Menschenleben Entsprechende der Philosophie — die eben nichts Anderes ist als das Menschenleben selbst, in's reflectirende Bewußtsein gehoben — auseinandergesetzt haben, hat man gefragt: entspricht denn auch wirklich jener Vorbegriff, in welchem der Mensch sich schlechthin, d. h. von Gott, gewußt weiß, der Thatsache des Menschenlebens? Das Menschenleben fängt mit dem Kindesalter an; fängt denn auch das Denken des Kindes, woraus sich doch naturgemäß hernach im Jünglings- und Mannesalter das eigentlich s. g. Philosophiren als Lebensweisheit und ihr dienende, zu ihr führende Wissenschaft entwickelt, mit jenem Vorbegriff des Gewissens an? — Hierauf hat, der Hauptsache nach, bereits Aristoteles geantwortet,

dem die Möglichkeit dieses Einwandes nicht entgangen war. Er lehrt nämlich, daß und wie alles wahre menschliche Erkennen von der Vernunft, von demjenigen νοῦς, der im Menschen selbst ein Göttliches und das alleinige Organ der Gotteserkenntniß ist, durch das reflektirende, vermittelnde, analytische Denken, die διάνοια, hindurch, auf den νοῦς gerichtet bleibt, so daß er Anfang und Ende des von ihm geleiteten und beherrschten Erkenntnißprocesses ist (καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς, Eth. Nic. VI, 12), und er lehrt nun ferner, daß und wie dieses Verhältniß besteht, auch wenn der νοῦς als solcher dem Individuum noch nicht zum Bewußtsein gekommen, also im Kindesalter; denn wie im praktischen Gebiete, meint er, für die Tugenden des jugendlichen Alters die praktische Vernunft, die φρόνησις, des höheren Alters die Stelle der in der Jugend noch latitirenden eigenen vertritt: so muß der νοῦς des Vaters, resp. des Lehrers, es sein, welcher aus der Seele des Kindes, des Schülers, heraus den Erkenntnißproceß desselben leitet. Also — sagen wir ganz im Sinne des exacten Philosophen Aristoteles —: der Mensch steht als Kind, so lange bis das Bewußtsein gereift und damit für die eigentliche, wissenschaftliche Philosophie der Grund gelegt ist, unter der Leitung Solcher (Eltern, Lehrer), die bei schon gereiftem Bewußtsein jenen Vorbegriff gefaßt haben und ihn, der im unreifen Menschen, im Kinde, schlummert, wecken, das Kind, indem sie in seinen Zustand sich versetzen, aus seiner Seele heraus, zur Fassung desselben anleiten. Wie aber das, was wir Vorbegriff nennen, oder das Gewissen, das noch unbestimmte, allgemeine Gottesbewußtsein, der Sinn für den letzten Grund, der absolute Wissenstrieb oder was man sonst für einen Namen wählen mag, — wie das einst, in unvordenklicher Zeit, den ersten Menschen zu Theil geworden, um sich demnächst als ein Erbtheil von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, das liegt völlig außerhalb des Bereichs der uns beschäftigenden Frage. Das Dasein, Vorhandensein des Gottesbewußtseins schon in den Anfängen der Geschichte der Menschheit ist ein, wie nur irgend etwas, beglaubigtes, unumstößliches Factum, das weder wir, nach dem gegenwärtigen Stande der Erfahrungswissenschaften, zu erklären, noch die Gegner zu läugnen oder wissenschaftlich wegzuerklären vermögen. Das Vorgeschichtliche aber ist in diesem Falle auch vorwissenschaftlich, geht uns hier nichts an. Damit genug.

Es besteht also unsre Definition zu Recht: die Philosophie ist die absolut-ethische Wissenschaft der Principien, welche zerfallen in die dialektischen oder metaphysischen: die Principien der übersinnlichen Gedankenwelt, in die physischen: die Principien der Sinnenwelt, und in die im engeren Sinne ethischen: die Principien der sittlichen Geisteswelt.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt innerhalb dieses Ganzen der Philosophie, innerhalb der philosophischen Gesammtwissenschaft, derjenigen philosophischen Disciplin, mit der wir es speciell zu thun haben, der Religionsphilosophie?

Worin das Wesen der Religion bestehe, welche Bedeutung ihr zukomme im Geistesleben der Menschheit, dieß möglichst gründlich und allseitig zu erforschen und darzulegen, ist natürlich nicht Sache der Einleitung in die Wissenschaft der Religionsphilosophie, sondern Sache, ja Hauptsache dieser Wissenschaft selbst. Hier, in der Einleitung, können wir das Wesen der Religion nur vorläufig, nur provisorisch, zum Behuf einer zunächst nothwendigen Orientirung bestimmen. Das aber wird uns, nach der Analogie ähnlicher Fälle, am besten dann gelingen, wenn wir nicht auf die mannigfachen und wechselnden Meinungen der Menschen über die Religion, sondern auf den Thatbestand der Geschichte, auf die von Meinungen, von flüchtigen subjectiven Ansichten unabhängige, zu festem Stand und Wesen gelangte objective Religion unser Augenmerk richten. Thun wir dieß, so finden wir, daß den Mittelpunkt aller und jeder Religion die Opfer bilden. — (Opfer im weitesten Sinne, in welchem auch die Gebete Opfer sind, nämlich innerliche Opfer). — Sie sind unter allen Kundgebungen des religiösen Gefühls der wichtigste und bedeutungsvollste Ritus; Priesterthum, Altäre, Tempel, Feste sind immer und überall ursprünglich und zuvörderst um der Opfer willen da; bei den Römern hatten alle Festzeiten, feriae, selbst ihren Namen vom Opfer, a feriendis victimis, wie auch die Priester bei den Römern und den Griechen, sacerdotes, ἱερεῖς. In die Anfänge der Geschichte zurück reichend, sind die Opfer das Erbtheil, welches den Völkern noch aus jener der Scheidung der Nationen vorangehenden Urzeit geblieben, so Vieles dabei auch im Laufe der Zeiten entstellt und verdunkelt sein mag. Alle Opfer aber sind Handlungen, welche das Verhältniß des Menschen, des ganzen Menschen zur Gottheit vermitteln

sollen, — theils das Fortbestehen dieses Verhältnisses, als Dank- und Bittopfer, theils die Wiederherstellung desselben, nachdem es gestört worden, als Sühnopfer. Durch das Opfer soll sich das vermitteln, soll auf prägnante, concentrirte, centrale und mittlerische Weise das geschehen, was nach der Vorstellung des Opfernden der Zweck des ganzen Menschenlebens ist: das der von Gott zu Gott bestimmte Mensch sich der Gottheit ganz und gar darbringt (se offert).*) Daher wurden ursprünglich bei keinem Volke die Opfer aus der freien Natur genommen; nicht das von selber wachsende Naturproduct eignete sich zur Opfergabe, sondern das, was der Mensch durch Mühe und Sorgfalt zu dem Seinen gemacht, was er in den menschlichen Kreis hinübergezogen hatte. Auch die geopferten Thiere wurden, nach dem zweifellos beglaubigten Zeugniß der Geschichte, zunächst allgemein als Stellvertreter der Menschen angesehen. Diesen wichtigen Punkt, um dessen geschichtliche Beleuchtung der gelehrte katholische Theolog Döllinger sich vornehmlich verdient gemacht hat, müssen wir etwas näher ins Auge fassen. Nach der Anschauung des jüdischen und heidnischen Alterthums war bekanntlich das Blut der Sitz der Seele, der Sitz des Lebens, und deßhalb als das Höchste und Beste in der Natur, als die Blüthe der ganzen animalischen Welt, der Gottheit vorzüglich angenehm, vorzugsweise geeignet, ihr als Gabe und Zeugniß des Dankes für empfangene Wohlthaten dargebracht zu werden. Wiederum galt aber auch das Blut, bei seinem engen, physisch-ursächlichen Zusammenhange mit den menschlichen Leidenschaften für die Wurzel und den Sitz der Sünde, die daher im Blute gesühnt, deren Schuld und Befleckung mit Blut abgewaschen werden mußte. Da pries man es nun als Gnade der Gottheit, wenn sie statt des eigenen die Substition des fremden Blutes gestattete. Dieß war die Bedeutung der Thieropfer: statt der Menschen wurden Thiere geopfert, die man darum, selbst wenn sie der Gottheit als Brandopfer, ohne daß man davon genoß, gewidmet wurden, mit dem Schlachtmesser tödtete; oder, wenn man sie mit der Keule niederschlug, so pflegte man ihnen doch noch die Kehle zu durchschneiden, um das Blut auffangen

*) Vgl. Plat. „Gesetze" IV, p. 716 sq.: Das Opfern ist für den Menschen das Hauptsächlichste und Beste. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 202 f., 209, 442, 496. 536.

und es der Gottheit durch Ausgießung um den Altar herum oder Benetzung desselben weihen zu können. Daher wurde namentlich in Griechenland auf das willige Verhalten des Opferthieres großer Werth gelegt: worin sich unzweideutig ein Ueberrest der ursprünglichen stellvertretenden Bedeutung des Thieropfers, eine Ahnung davon, daß das Leben des Thieres eigentlich für das des Menschen hingegeben werde, erkennen läßt. Man vermied, das Thier mit Gewalt zum Altar zu schleppen; schritt es bereitwillig hin, so galt dieß für ein besonders günstiges Zeichen, und auch dann noch wartete der Priester mit der Schlachtung, bis das Thier durch eine Bewegung des Kopfes ein Zeichen seiner Einwilligung gegeben zu haben schien. (Freilich wußte man diese Bewegung künstlich hervorzubringen, indem man Wasser in das Ohr des Opfers goß: eine naive pia fraus!) Noch weiter ging man in Delphi, wo das geforderte Orakel nicht eher ertheilt wurde, als bis bei'm vorbereitenden Opfer ein Zittern alle Glieder des Thieres ergriffen hatte (Plutarch de defectu oraculorum, c. 46). In Rom warf man an dem Feste des Vulcan, den Vu(o)lcanalien, dem Gotte lebendige Fische in's Feuer, welche nach Varro die Stelle der ihm gebührenden Menschenseelen vertreten sollten: eine Deutung, mit welcher Varro hier sicher den altrömischen Sinn des Verfahrens trifft; denn — um nur Einen Beleg dafür anzuführen — an den Idus des Mai wurden alljährlich von der sublicischen Brücke 24 aus Binsen geformte Mannsfiguren durch die Vestalinnen in den Tiberfluß gestürzt; sie vertraten die Stelle von Menschenopfern, die man ehedem, gebunden an Händen und Füßen, für den Saturnus in den Fluß warf. In Aegypten wurden die Opferthiere mit einem Siegel bezeichnet; dieses stellte einen knieenden Mann vor, der mit — auf den Rücken gebundenen Händen an einen Pfahl befestigt ist, und dem das Messer an der Kehle sitzt: womit wieder unverkennbar die Thatsache bezeugt ist, daß die Opferthiere an die Stelle der Menschenopfer getreten. In Ostindien hat es der englischen Regierung bis auf den heutigen Tag nicht gelingen wollen, die Menschenopfer abzuschaffen; der Correspondent der Times berichtet unter dem 8. Juli 1864 aus Calcutta, daß bei der damaligen Feier des Ja- oder Juggernaut-Festes wieder Menschen, wenn auch nicht viele, sich unter den Wagen des Gottes warfen, auf dem sein

Bild herumgefahren ward, und sich rädern ließen, — wie Andere dort noch immer sich in die Fluthen des Ganges stürzen, um den Brand des Gewissens zu löschen. Uebrigens würde, wie sich von selbst versteht, eine polizeiliche, gewaltsame Unterdrückung der Sache nicht gegen, sondern für die wesentlich unwandelbare Bedeutung derselben Zeugniß ablegen. Kurz, noch einmal: die Opfer sollen das Verhältniß des Menschen, des ganzen Menschen, zur Gottheit vermitteln, — theils das Fortbestehen dieses Verhältnisses, als Dank- und Bittopfer, theils die Wiederherstellung desselben, als Sühnopfer, und die Opfer bilden thatsächlich den Mittelpunkt aller und jeder Religion. Sie bilden ihn, gleichsam als der character indelebilis, bis in die elendesten Verzerrungen, die dürftigsten Fragmente von Religion hinein. Selbst in den s. g. frei-religiösen Gemeinden, in denen an die Stelle einer übermenschlichen, selbstständigen Gottheit etwa das Universum, die Natur, Naturkraft, oder auch der allgemeine Menschengeist, die Humanität, getreten ist, selbst da wird dem Confirmanden zugerufen: sei ein Mensch! Was heißt das anders als: du bist nicht, wie du sein sollst, bist nicht mehr oder noch nicht ein rechter Mensch, vermittle dein Verhältniß zur Humanität, bringe ihr dein Leben zum Opfer, opfere auf dem Altar der Humanität (— sei ein Mensch)! Selbst dieses jämmerliche Zerrbild kann uns zur Bestätigung dessen dienen, worauf es uns ankommt.

Ist dem aber so, und besteht unsere Definition der Philosophie überhaupt als der schlechthin ethischen Wissenschaft der Principien zu Recht; ist und bleibt die Philosophie wirklich Gewissenssache, oder, wie Sokrates von der seinigen sagte, Gottesdienst, *θεοῦ λατρεία, τῷ θεῷ ὑπηρεσία;* hat sie wirklich, wie mehr als 2000 Jahre nach Sokrates der letzte Philosoph, dessen Philosophie ein weltgeschichtliches Ansehen erlangte, Hegel, behauptet, ihren Gegenstand, den obersten Grund, Urgrund, die absolute Wahrheit oder Gott, zunächst mit der Religion gemein: so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Religionsphilosophie in dem Organismus der gesammten Philosophie die Stelle eines mittleren und vermittelnden Organs, die Stelle einer Centralwissenschaft gebührt. Wie durch die Religion, deren Mittelpunkt das Opfer bildet, nach unsrer auf die Thatsachen der Geschichte gestützten Erklärung das Verhältniß des Menschen zur Gottheit, worin das wahre Leben des von Gott zu Gott bestimmten

Menschen besteht, sich vermittelt: so muß durch die Religionsphilosophie die Philosophie überhaupt sich vermitteln, die Philosophie, die nach unserer Definition nichts Anderes ist, als die der Lebensweisheit dienende, zur Lebensweisheit führende Wissenschaft, ja nichts Anderes, als das wahre Leben oder Verhalten des Menschen selbst, in's reflectirende Bewußtsein gehoben.

Wird die Philosophie fälschlich als eine bloß- oder abstract-theoretische Wissenschaft gefaßt, die nicht — wofür Kant sie erklärte — „Organ der Weisheit" ist, wird sie, mit Aufhebung oder Verkümmerung des absolut-Ethischen, bloß definirt als die Wissenschaft der Principien, eine Wissenschaft, die dann, nach der erwähnten alten Eintheilung, in Metaphysik, in Naturphilosophie und in Ethik oder Philosophie des Geistes, der sittlichen Geisteswelt sich aus einander legt: so ist innerhalb einer solchen Philosophie für die Philosophie der Religion mit ihrem nach dem Zeugniß der Geschichte wesentlichen Charakter, der Religion als Vermittlerin des Verhältnisses zu Gott, gar keine Stelle abzusehen, denn dieses Verhältniß macht sich dann, wie man stillschweigend annimmt, von selbst: es bedarf keiner Vermittlung, keiner übermenschlichen Hülfe zur Lösung des Welträthsels, und es bleibt, falls man dennoch eine Philosophie der Religion aufzustellen und durchzuführen für gut findet, dann nichts übrig, als auch ihren Charakter zu fälschen, zu alteriren, sie nämlich (mit Beseitigung des Mittleren und Mittlerischen) entweder in die Metaphysik hineinzuzwängen (und das ist vielfach geschehen: die Religions-Philosophie vieler Philosophen ist in der That weiter nichts als exoterische Metaphysik) oder, da sie mit zur Naturphilosophie zu ziehen vollends absurd wäre, in die speciellste Ethik, d. h. Religion in Moral aufzulösen. Daß in beiden Fällen das Specifische, Charakteristische, Grundwesentliche der Religion und ihres historisch-unzweifelhaften, objectiven Bestandes abgeschwächt, wo nicht gänzlich vernichtet werden muß, wird nach der vorigen Auseinandersetzung einleuchten.

Ist aber die Philosophie überhaupt als absolut-ethische Wissenschaft, als Gewissenssache, als „Organ der Weisheit" (Kant) festgestellt; wird dieser Charakter ihr unverbrüchlich gewahrt: so zeigt sich, daß im Gewissen der Mensch, jeder Mensch, der Möglichkeit und Wirklichkeit einer unheilvollen Entzweiung mit Gott, einer radi-

calen Störung des Verhältnisses zu ihm inne wird — der Möglichkeit und Wirklichkeit eines „bösen Gewissens", und daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit einer auf die Vermittlung des Verhältnisses zu Gott bezüglichen, selbst also vermittelnden Disciplin, einer Centralwissenschaft. Dieß ist die Religionsphilosophie; diese Stelle kommt ihr zu und soll in unsrer Darstellung ihr zu Theil werden. —

Als eine mittlere und vermittelnde Disciplin hat die Religionsphilosophie innerhalb des philosophischen Gesammtorganismus, innerhalb des Ganzen der Philosophie, zu ihrer Voraussetzung eine noch nicht actuell philosophische, eine nur vorbereitende, propädeutische Wissenschaft, eine philosophische Einleitungswissenschaft, in welcher die in Kürze bezeichnete Nothwendigkeit einer Vermittlung des Verhältnisses zu dem Urgrunde aller Dinge, zum Princip aller Principe, zu der ἀρχὴ τῶν ἀρχῶν, nach welcher die Philosophie von Anbeginn geforscht hat, zum Absoluten, zum Unbedingten, zu Gott, die Nothwendigkeit einer Verhütung der möglicher Weise eintretenden Störung dieses Verhältnisses, die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung des wirklich gestörten Verhältnisses erwiesen wird. Diese philosophische Einleitungswissenschaft ist die Geschichte der Philosophie. Warum? Weil die Philosophie, hierin gleich den anderen Wissenschaften, keine ein für allemal fertige, auch keine jedesmal wieder von vorn anfangende, sondern eine sich geschichtlich, durch stetige Fortsetzung des Werkes der Vorgänger, entwickelnde Wissenschaft ist. Die Geschichte der Philosophie ist die wahre philosophische Einleitungswissenschaft. In ihr zeigt sich, negativ und positiv, indirect und direct, daß die Philosophie um des Knotens willen, der im Bösen, Widergöttlichen, liegt, von selbst, aus eigenen bloß menschlichen Mitteln, ihre Aufgabe — den im Gewissen vorbegrifflich gegebenen Begriff des letzten Grundes oder Gottes, sowohl an sich wie in seiner Verbindung mit dem Begriffe der Welt, streng-methodisch zu vollziehen, in ihrer Vollendung beides zusammen, Gottes und Weltweisheit zu sein — daß sie diese Aufgabe von selbst, aus eigenen Mitteln, nicht zu lösen vermag, daß sie zum Behuf einer Lösung ihrer Aufgabe, um ihren eigenen immanenten Zweck zu erreichen, um ihren Anfang zum Ende, zur Vollendung zu führen, einer Vermittlung, eines integrirenden mittleren und mittlerischen Organs, einer Religionsphilosophie als Centralwissenschaft bedarf. So allein motivirt sich die Existenz

unsrer Specialdisciplin, das Eintreten der Religionsphilosophie in den Organismus der gesammten Philosophie, mit organischer Nothwendigkeit. Sonst, nicht so begründet, unterliegt sie, nach geschichtlicher Erfahrung unrettbar dem Schicksale, ihre Selbstständigkeit einzubüßen und entweder mit Metaphysik unklar vermischt oder in speciellste Ethik, in Moral, aufgelöst zu werden. Wenn sie aber, als Centralwissenschaft, ihre Sonderaufgabe löst; wenn sie sich als diejenige Wissenschaft bewährt, durch welche die Philosophie sich vermittelt, ihren Anfang zum Ende, zur Vollendung führt, ihren eigenen immanenten Zweck erreicht: so hat sie zu ihrer Folge, zu dem, was im Zusammenhange des Ganzen der Philosophie auf sie und aus ihr folgt, die schon mehrfach erwähnte Reihe der eigentlich oder actuell philosophischen Haupt-Disciplinen: die Metaphysik, die Naturphilosophie und die (im engeren Sinne s. g.) Ethik oder Philosophie des Geistes, der sittlichen Geisteswelt: eine Reihe von Wissenschaften, welche dann in eine Alles (Anfang, Mitte, Ende) zusammenfassende, das Werk der Philosophie krönende Schlußwissenschaft, die s. g. Encyklopädie der Philosophie, ausläuft oder mündet. Die Religionsphilosophie steht also begrifflich, als Centralwissenschaft, in der Mitte zwischen einer philosophischen Einleitungswissenschaft, die, wenn sie nicht in leeren Abstractionen und Allgemeinheiten sich bewegen, sondern für die je gegenwärtige Philosophie fruchtbar sein soll, zusammenfällt mit einer Geschichte der Philosophie, und der Reihe der eigentlich- oder actuell-philosophischen Disciplinen, der Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik, welchen die Logik den Weg bahnt. In der Logik nimmt der durch die Religion im Tiefsten, von Grund an gekräftigte, erneuerte denkende Geist sich in sich zusammen, macht gleichsam einen Ueberschlag seiner Kraft, erwägt ihre Grenzen und Normen, um sie recht zu gebrauchen in der Realphilosophie, in deren drei Haupttheilen sich dann unter Vermittlung der Religionsphilosophie und unter formaler Beihülfe der Logik vollendet, was der Philosophie von Anfang an aufgegeben ist. Die Encyclopädie der Philosophie aber schließt Anfang, Mitte und Ende zusammen, nimmt also, wenngleich nur recapitulirend, auch die Religionsphilosophie als einen ihrer Bestandtheile in sich auf. Dieß ist die Stellung der Religions-Philosophie im Ganzen der Philosophie, dieß ihr constitutiver Begriff.

Die hiermit vorläufig zur Genüge gesicherte Richtigkeit unserer Begriffsbestimmung läßt sich auf ausführliche Weise direct nur in einer systematischen Entwicklung der gesammten Philosophie beweisen, mit andren Worten: nur dadurch beweisen, daß gezeigt wird, wie die so gefaßte Religions-Philosophie in ihren Consequenzen, im Erfolge des durch sie vermittelten Ausbaues der einzelnen eigentlich, actuell- (formal- und real-) philosophischen Disciplinen sich wahrhaft als Centralwissenschaft bewährt. Eine derartige, so umfassende, directe Beweisführung kann natürlich hier nicht unsre Aufgabe sein. Der stärkste indirecte Beweis aber für die Richtigkeit unsrer Begriffsbestimmung liegt in der jedem Zweifel entrückten, feststehenden Thatsache der Geschichte, daß die einer Religionsphilosophie als Centralwissenschaft ermangelnde, von der Religion getrennte, sich auf sich selbst stellende, aus eigenen bloß menschlichen Mitteln operirende Philosophie, die Philosophie der alten Welt, die antike Philosophie, mit der alten Welt zugleich sich auflöste, unterging und daß, nach dem verzweifelten und verfehlten Versuche des Neuplatonismus, sich selbst eine Religion zu machen, erst durch die Vermittlung der neuen Welt-Religion, der christlichen, der Religion des einigen Mittlers, die Philosophie wieder auflebte. Dieses eine bedeutungsvolle Factum, an welchem keine Skepsis zu rütteln gewagt hat und wagen kann, ist die beste indirecte Rechtfertigung unsrer Definition der Religionsphilosophie als der Centralwissenschaft.

§. 2. Da der Begriff einer Wissenschaft immer nur ihre allgemeine, allzeit gültige Aufgabe enthält, zur Lösung derselben aber jede besondere Zeit einen besonderen Beitrag zu liefern hat: so liegt der Einleitung in die Religions-Philosophie zweitens ob, zu untersuchen, worin die besondere religionsphilosophische Aufgabe der gegenwärtigen Zeit bestehe. Wie aber die Fassung des Begriffs der Religions-Philosophie im Allgemeinen von der des Begriffs der Philosophie überhaupt abhing: so kann auch die besondere Aufgabe unsrer Disciplin für unsre Zeit nur dann richtig gestellt und formulirt werden, wenn zuvor die eigenthümliche gegenwärtige Aufgabe der Philosophie überhaupt ist erkannt

worden. Nun zeigt der geschichtliche Entwicklungsgang der letzteren, daß nach den beiden ersten Perioden der Philosophie christlicher Zeit, d. h. nach der Periode einseitig-theologischer Forschung (Patristik und Scholastik) und nach der Periode einseitig-kosmologischer Forschung, die mit Baco von Verulam und Carteſius anhebt und in der nihilistischen Lehre Schopenhauer's sich selbst aufhebt, gegenwärtig eine Periode der allseitig-christlichen Philosophie indicirt (an der Ordnung, an der Zeit) ist, deren Anfänge, wiewohl materiell getrübt und methodisch mangelhaft, in den neuerdings vollständig erschienenen Werken Franz von Baader's und des späteren (umgewandelten) Schelling vorliegen und durch den in der Zeitphilosophie zur Herrschaft gelangten ethischen Theismus direct und indirect wesentlich gefördert werden. Mithin wird, dem entsprechend, auch die besondere gegenwärtige Aufgabe der Religions-Philosophie in ihre Entfaltung aus dem allseitig-christlichen Princip zu setzen sein, welches Princip jedoch nicht nach der Weise der Scholastiker als selbstverständlich-wahr von außen aufgenommen werden darf, sondern philosophisch gerechtfertigt, exact-methodisch als gültig und allein gültig muß erwiesen werden. Für die Richtigkeit dieser Stellung und Formulirung der besonderen gegenwärtigen Aufgabe unsrer Wissenschaft zeugt der bisherige Verlauf ihrer Ausbildung im Gelingen wie im Fehlschlagen: ein Verlauf, der nicht, wie Baur, (christl. Gnosis oder Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835) meint, mit dem Gnosticismus seinen wahren positiven Anfang nahm, wohl aber von ihm den wirksamsten Anstoß erhielt.

Der Begriff einer Wissenschaft enthält zugleich ihre Aufgabe, an deren Lösung die Jahrhunderte, die Jahrtausende arbeiten. Jede bestimmte Zeit hat immer nur einen bestimmten Beitrag zur Lösung zu liefern. Darin besteht ihre besondere Aufgabe. Der Begriff in seiner Allgemeinheit und damit auch die allgemeine Aufgabe bleibt stets identisch, sich selbst gleich; aber auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung einer Wissenschaft treten besondere Seiten, Momente ihres Begriffs hervor, und eben damit

wird auch ihre jeweilige Aufgabe eine besondere. Welches die besondere religionsphilosophische Aufgabe unsrer Zeit sei, hat der zweite Abschnitt unsrer Einleitung zu prüfen.

Wie aber die Fassung des Begriffs der Religions-Philosophie im Allgemeinen von der des Begriffs der Philosophie überhaupt abhing: so werden wir auch die besondere Aufgabe der Religions-Philosophie für unsere Zeit nur dann richtig zu stellen und zu formuliren vermögen, wenn wir zuvor die besondere Aufgabe der Philosophie überhaupt für diese unsere Zeit klar erkannt haben. Wir werfen daher jetzt zunächst einen Blick auf den Entwicklungsgang der letzteren, der Philosophie überhaupt, wobei sich von selbst versteht, daß wir diesen Entwicklungsgang, den eingehend zu betrachten und darzustellen einer andern Disciplin, nämlich der Geschichte der Philosophie, obliegt, hier nur in seinem äußersten Umriß bezeichnen können.

Die gesammte Geschichte der Philosophie zerfällt, nach dem übereinstimmenden Urtheil fast aller ihrer Historiker, in die der vorchristlichen und die der christlichen Zeit. Der Grund dieser Eintheilung liegt in dem — später von uns darzulegenden — Wesen des Christenthums als der absoluten Religion und in dem Wesen des im ersten §. normirten Verhältnisses der Religions-Philosophie zur Philosophie überhaupt. Die vorchristliche oder antike Philosophie spaltet sich dann wiederum in 3 Hauptperioden:

1) die Periode der Vorbereitung oder Entstehung, die sich in materieller Beziehung oder in Bezug auf den Inhalt der Erkenntniß durch einseitig-naturphilosophische Richtung, in formeller Beziehung durch Dogmatismus, d. h. unmethodisches Behaupten statt methodischer Beweisführung, charakterisirt;

2) die Periode der Grundlegung, Ausbildung und Vollendung oder die der Blüthe und Reife, deren unterscheidende Merkmale einestheils die principiell-allseitige Forschung und Systematisirung, anderentheils die wissenschaftliche Methode und Theorie der Methode (Methodologie) sind;

3) die Periode der Auflösung oder des Verfalls und des verzweifelten Versuchs einer neuen Hebung antiker Philosophie, eine Periode, die sich durch das Nachlassen der Productivität wie durch das, dem entsprechende, Eintreten der Eklektik und durch den allmählichen Uebergang in Methodelosigkeit kennzeichnet.

Die erste dieser 3 Hauptperioden antiker Philosophie umfaßt die vorsokratische, die zweite die sokratische, platonische und aristotelische, die dritte die nacharistotelische Philosophie auf griechischer und römischer Seite oder die Lehren der Stoiker, Epikureer, Skeptiker und Eklektiker, endlich der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger.

In allen diesen Perioden der vorchristlichen oder antiken Philosophie, deren allgemeinen Charakter wir im Unterschiede von der Philosophie christlicher Zeit mit Erdmann als Naturalismus bezeichnen können, als Philosophie des natürlichen Menschen, auf dem Boden und im Lichte der Natur und natürlichen Vernunft, nicht der Offenbarung, — ich sage, in allen diesen Perioden erweist sich die antike oder heidnische Religion als nicht genügend, an ihrem Theile, in der Function einer centralen Potenz, die Lösung der Aufgabe der Philosophie zu vermitteln. Das Bewußtsein dieses Nichtgenügens sprechen die Gründer der Hauptsysteme antiker Philosophie, Platon und Aristoteles, unzweideutig aus, nicht ohne Andeutungen der Einsicht darein, daß, wenn die Aufgabe der Philosophie gelöst werden soll, eine vollgenügende neue Religion, ein absolutes Weltheilmittel, erforderlich sei. An solchen Andeutungen (Ahnungen) fehlt es bei den klassischen Philosophen (Plat. „Gesetze" VIII.) so wenig als bei den klassischen Dichtern. cf. Schömann („Aeschyl. gefesselter Prometheus" und „Ergänzung des verlorenen „befreiten Prometheus" aus den vorhandenen Fragmenten mit einer einleitenden Abhandlung, deren Mittelpunkt:) „die geistigen Spitzen der heidnischen Welt waren schon von den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne des Christenthums beschienen." — Freilich Andeutungen, Ahnungen, genügen nicht zur Gründung einer Wissenschaft; daher dennoch keine antike Religionsphilosophie. Die letzten Philosophen der alten Welt, in der Periode des Verfalls antiker Philosophie, die Neuplatoniker, suchen vergebens dieser Einsicht sich zu verschließen. Was sie, die Neuplatoniker, betrifft, so ist hier nur zu bemerken, daß, wenngleich ihre Lebenszeit nach Christus fiel (in's 3. bis 5. und 6. Jahrh. christlicher Zeitrechnung), doch ihr Denken sich entschieden noch auf dem Boden des antiken, des mit vorchristlich-orientalischen Elementen versetzten hellenischen Bewußtseins bewegte und zum bewußten Ziel hatte, im Gegensatz gegen das Christenthum, welches die Welt von oben her, von Gott her, erneuern

wollte, eine Erneuerung der alten Welt aus ihr selber zu ermöglichen dadurch, daß der Polytheismus, die gesammte Götterwelt, für das heidnische Bewußtsein, gegenüber dem einigen Mittler, Christus, sich zu einer Welt, einer zahllosen Vielheit von Mittlern umgestalte, von Mittlern zwischen dem höchsten, völlig unerkennbaren und unnahbaren Gott und dem Ihm ebenso völlig entfremdeten, von Ihm entfernten Menschen. Dieß war die eigentliche Tendenz der neuplatonischen Philosophie, das Agens ihrer Entwicklung: einer Entwicklung, die kühn anhebend, mit dem matten Selbstbekenntniß des letzten Vorstehers der Schule von Athen, des Damascius, schloß, daß das allein rechte Verhältniß des Menschengeistes zu dem höchsten Wesen, zu dem obersten Princip, die Ueberunwissenheit sei, die ὑπεράγνοια. Dieß war das Ende, das letzte Wort der Philosophie der alten Zeit.

In der Mitte der Zeiten nun, der alten und der neuen Zeit, steht mittlerisch das Christenthum, welches den Anspruch erhebt, über dessen Berechtigung wir hier Nichts zu entscheiden haben, das Heil der Welt zu sein, das von einem Platon ersehnte Weltheilmittel, mit seinem, Gott und Welt umfassenden theanthropologischen Offenbarungsprincip als dem Princip der Fülle und Vollendung auch für die Philosophie. „ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.“ Kol. 2, 3.

Die Geschichte aber der Philosophie christlicher Zeit zerfällt, da das an sich allseitige Princip des Christenthums in den Händen der Menschen einseitig aufgefaßt und behandelt wurde, ebenfalls in 3 Hauptperioden: 1) die Periode der einseitig-theologischen Forschung, in welcher zuletzt die Welt nur wie ein nothwendiges Uebel in Betracht kommt; sie umfaßt die patristische und die mittelalterliche oder scholastische Philosophie, 2) die Periode der einseitig-kosmologischen Forschung, in welcher zuletzt umgekehrt, die Welt, und ihre Spitze, ihre Krone, der Mensch geradezu an die Stelle Gottes tritt, vergöttert wird, Gott verdrängt (oder abgesetzt) wird durch die Welt und den Menschen; diese Periode hat ihren Vorläufer in Baco von Verulam, ihren eigentlichen Anfänger in Cartesius, dessen Lehre sich ausgestaltet im Spinozismus, ihren (freilich negativen, ja nihilistischen) Vollender in Schopenhauer († 1860), in dessen Lehre nach dem nicht mehr christlichen sondern buddhistischen Princip die Welt wie Gott zu nichte geht, also auch die

einseitig-kosmologische Forschung sich selbst auflöst; Gott ist in „Wolkenkukuksheim", und mit der Welt (ohne Gott) ist es Nichts. (Pessimismus.) „Das Leben in ihr theilt sich zwischen Noth und Langeweile und ist daher ein „Geschäft, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt." 3) Die Periode der Versuche einer Ueberwindung beider Einseitigkeiten, der theologischen wie der kosmologischen, durch eine Philosophie aus dem vollen christlichen, Gott und Welt (natürlich auch die Spitze, die Krone der Welt, die Menschheit) umfassenden theanthropologischen Princip. Diese, der neueren und neuesten Zeit angehörigen Versuche einer allseitig-christlichen Philosophie sind die an sich, wie sie vorliegen, mehr theosophischen als wissenschaftlich-philosophischen Lehren Franz v. Baader's († 1841) und des späteren, umgewandelten Schelling († 1854), Lehren oder Lehrversuche, System-Anfänge, deren Läuterung und methodische Fortbildung wesentlich unterstützt wird durch den in der Zeitphilosophie bereits zur Herrschaft gelangten ethischen Theismus, der an sich selbst noch nicht positiv-christlich ist, aber doch zum positiven Christenthum, zum Christenthum der Schrift und des schriftgemäßen Bekenntnisses tendirt, einen Theismus, wie ihn die namhaftesten — theilweise direct sich um Schelling und Baader wenig oder gar nicht kümmernden — Philosophen der Gegenwart vertreten.

Daß geschichtlich, dem Gesetze geschichtlicher Analogie zufolge, nach den beiden ersten Perioden der Philosophie christlicher Zeit, also nach der Periode einseitig-theologischer Forschung und nach der Periode einseitig-kosmologischer Forschung nunmehr eine Periode der allseitig-christlichen Philosophie indicirt, an der Ordnung, an der Zeit ist, steht außer Frage für jeden, der sich nicht durch oberflächlichen Schein, durch den wüsten Tageslärm antichristlicher Elemente täuschen läßt, sondern mit historisch-geübtem und geschärftem, historisch bewaffnetem Auge die providentielle Nothwendigkeit des Fortschritts der Menschheit auf der Bahn ihrer Bestimmung einsieht. Man muß auch hier nur warten gelernt haben. Ueber ein volles Jahrtausend herrschte das einseitig-theologische Interesse vor, und die Scholastiker, die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, glaubten steif und fest, daß es ihnen nicht fehlen könne, daß sie die Männer der Zukunft, aller Zukunft, „und ihre Argumente in aeternum fundata" seien. Ganz eben so fest glauben und versichern

die Vertreter der modernen, einseitig-kosmologischen Richtung, sie seien's, ihnen müsse die Zukunft gehören, das Göttliche sei ein für allemal abgethan, „in's Fabelbuch geschrieben". Wer historisch geschult ist, kann nur so urtheilen: diese irren sich, wie sich jene irrten; nicht einem einseitigen, nur dem allumfassenden Princip gehört die Zukunft der Weltschichte: „Das Reich muß ihm doch bleiben."

Haben wir aber hiermit die besondere Aufgabe der Philosophie überhaupt für unsre Zeit erkannt, so vermögen wir nun auch die besondere Aufgabe der Religionsphilosophie für diese unsre Zeit richtig zu stellen und zu formuliren, indem wir ihren, dem historischen Verlaufe der gesammten Philosophie correlaten und parallelen, geschichtlichen Entwicklungsgang überblicken.

Das Erste, was wir hier zu bemerken haben, ist dieß, daß in der vorchristlichen Zeit bei den Völkern, deren Denker wissenschaftlich-philosophirten — und die übrigen gehen uns hier nichts an —, also bei den Griechen und Römern, eine eigentliche Religionsphilosophie gar nicht zu Stande kam, eine selbständige Religions-Philosophie gar nicht existirt. Die Philosophen der vorsokratischen Periode verhielten sich, ihrer nationalen Religion gegenüber, entweder völlig indifferent oder — und zwar größtentheils — schroff bekämpfend, polemisch, abweisend, ohne die Religion, die sie verwerfen, einer wissenschaftlichen Beleuchtung werth zu erachten. Sokrates aber, Platon und Aristoteles, also die Philosophen der zweiten, der Glanzperiode antiker Philosophie, standen zu ihrer vaterländischen Religion im Ganzen zwar freundlich gesinnt; allein innerhalb ihres Philosophirens bedurften sie derselben nicht, nirgends. Bei ihnen ist, wenn wir, wie billig, hier nicht Ahnungen, Andeutungen und dgl., sondern nur das mit wissenschaftlicher Bestimmtheit Vorgetragene berücksichtigen, die Philosophie selbst die Mittlerin, die Vermittlerin des absolut-ethischen Zwecks, auf welchen sie gerichtet ist; in ihr selbst liegt die Heilsvermittlung, die Erlösung, die Versöhnung des mit Gott entzweiten Menschen. Nach Sokrates ist derjenige eo ipso gut und vollkommen, der das Gute erkannt hat und weiß; er erkennt es aber mit Hülfe einerseits der rechten Induction, ἐπαγωγή, und Definition, ὁρισμός, ὁρίζεσθαι καθόλον, andererseits der Achtsamkeit auf das nicht sowohl direct bestimmende, antreibende als vielmehr warnende, verhütende δαιμόνιον. Dieses Letztere,

das δαιμόνιον, (welches bei Xenophon meist substantivisch, bei Platon sicher auch adjectivisch sich findet, τὸ δαιμόνιον σημεῖον und dgl.) — es war ein Göttliches allerdings, hatte jedoch mit den hellenischen Nationalgottheiten so wenig gemein, daß Sokrates bekanntlich mit um seinetwillen, als Einführer einer neuen Gottheit, zum Tode verurtheilt wurde. Und über dieses δαιμόνιον zu philosophiren, fiel ihm niemals ein, konnte ihm auch, bei der so eben kurz geschilderten (mehr nur negativ faßbaren) Beschaffenheit desselben, nicht von fern in den Sinn kommen. — Sein Schüler Platon spricht unumwunden von der Reinigung und Erlösung des Menschen, die in der Philosophie selbst enthalten sei: ἡ τῆς φιλοσοφίας λύσις τε καὶ καθαρμός, sagt er, und der wahre philosophische Trieb, der ἔρως, ist, nach ihm, selbst, auch der Mittler, ja geradezu der Gottmensch, der zwischen Gott und Mensch in der Mitte steht und sich mittlerisch verhält, μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, Sympos. p. 202 E. sq. vgl. Phaedo p. 82 D. 69 E. u. Staat p. 521 D. Wie sollte der Philosoph als solcher da noch der Religion bedürfen? In seinem „Staat" und mehr noch in seiner letzten Schrift, den „Gesetzen", läßt er die griechischen Nationalgötter gelten und herrschen, postulirt ihre Anerkennung von Seiten des Volks, ihren Cultus; aber sie in den Kreis philosophischen Denkens hereinzuziehen, ist auch er weit entfernt. — Deßgleichen endlich Aristoteles. Besonders da, wo er minder streng-wissenschaftlich philosophirt, z. B. in der Topik (I, 11 u. II, 11), bekundet er eine conservativ-religiöse Gesinnung; daß man die Götter ehre, findet er selbstverständlich; wer zweifelt, ob man das thun solle, bedarf nicht der Belehrung, sondern der Züchtigung, κολάσεως. Wie dem Platon der ἔρως, so ist ihm der νοῦς, der speculative Geist, das Göttliche, Gottverwandte im Menschen, wodurch die Erreichung des Zieles aller menschlichen Bestrebungen, des τέλος τῶν ἀνθρωπίνων, sich vermittelt. Mithin lag auch für Aristoteles gar kein Grund vor, aus welchem er, in wissenschaftlichem Interesse, der Religion und der Religions-Philosophie bedürfen sollte. Die Gestirne, die er nach altgriechischer Anschauung in vollem Ernste vergötterte, diese vielen Götter unter dem einen, für unsern Philosophen höchsten Gott, unter dem ewigen, von der Welt geschiedenen göttlichen νοῦς, — die Gestirne preist er als das von den

Fabeln des Mythos abzulösende und festzuhaltende wahre Wesen des Polytheismus, als Reliquien (οἷον λείψανα) einer uralten Weisheit. Das Uebrige, insonderheit die Menschenähnlichkeit der Götter, das Anthropomorphische und Anthropopathische, sei, meint er, später von klugen Staatsmännern oder Priestern aus politischen Rücksichten, für das unmündige Volk, zur Ueberredung der Menge, als Anhängsel mystisch hinzugefügt worden, μυθικῶς προσῆκται, Metaph. XII, 8. Man wird schwerlich hierin die Anfänge einer Religionsphilosophie erblicken wollen. —

Was die nacharistotelischen Philosophen betrifft, also die Philosophen der dritten Periode antiker Philosophie, so schließen die Stoiker in ihrer Verehrung der Gestirne sich an Aristoteles an und accommodiren sich in ihrer Theologie den Traditionen der Volksreligion, jedoch mit allegorischer Umdeutung ihres Inhalts. Sie, die Stoiker, geben das erste umfassende und folgenreiche Beispiel einer allegorisirenden Behandlung positiver Religionsbestimmungen. Vorspiele finden sich schon bei Epicharm, Empedokles, Anaxagoras. (Vgl. Max Müller Wiss. d. Spr. II, 1870, S. 426 f.) Ungleich wichtiger aber sind die Nachahmungen. Sowohl Philon, der jüdische Philosoph, als Clem. Alex. und Origenes lernten das Allegorisiren von den Stoikern. Sie suchen in der Volksreligion und ihren einzelnen Lehren immer eine, ihnen passende, naturphilosophische Idee nachzuweisen, einen λόγος φυσικός, eine physica ratio. So soll Zeus das Urwesen sein, welches sie, die im Anschluß an den vorsokratischen Heraklit philosophirenden Stoiker, auch das Urfeuer nennen; der Theil desselben, der sich in Luft verwandelt, ist Hera, wobei sie den Namen Ἥρα von ἀήρ (Luft) ableiten ꝛc. Ein derartiges Verfahren entbehrt offenbar zu sehr des wissenschaftlichen Ernstes, als daß man füglich von einer stoischen Religionsphilosophie reden könnte. Will man dieß dennoch, so verdient wohl vorzugsweise Chrysipp genannt zu werden. Er schrieb, nachdem er seine Ansichten über die unsterblichen Götter dargelegt hatte, ein zweites Buch, um zu zeigen, wie diese (seine Ansichten) mit den Fabeln Homer's in Einklang gebracht werden könnten. Das berichtet uns Cic. d. nat. deor. I, 15: „in secundo libro vult Homeri fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dix[er]it." (Max Müller ibid. p. 422) Das Buch Chrysipps selbst ist verloren

gegangen. — Epikur's Götter, die menschenähnlich, jedoch nur mit ätherischem Leibe versehen, um die irdischen Dinge unbekümmert, in den leeren Zwischenräumen der Welten, den Intermundien (Metakosmien), wohnen, haben mit den Göttern der hellenischen Volksreligion durchaus nichts gemein. Nicht der, der die Nationalgötter läugne, sondern der sie annehme, sei gottlos, sagte Epikur. Den Volksglauben und zugleich den vermeintlichen Wahn von einer Vorsehung mit dem ganzen Apparat von Zeichendeutung, Orakeln ꝛc. aus den Geistern zu verbannen, war der Gedanke, der ihn am stärksten beherrschte, die Aufgabe, deren Lösung ihm als der glänzendste Triumph der Philosophie erschien. Er und seine Schule kannten die Religion nur unter der Gestalt der Furcht; von dieser Furcht die Menschen zu befreien, das Menschengeschlecht von dem schweren Alp religiöser Angst und Scheu, unter welchem es seufze, zu erlösen, galt ihnen als die edelste Frucht der Weisheit. Diese antireligiöse, mithin auch aller Religionsphilosophie abgekehrte Tendenz, diese Bekämpfung aller Religion als einer furchtbaren, ja der furchtbarsten Macht, war, mit Trendelenburg zu reden, die „männliche Seite ihrer Lehre," die allein den großen Anklang erklärlich macht, welchen der Epikureismus bei den Römern fand. — Wie sich der Skepticismus zur Religion stellte, ergiebt sich unzweideutig aus dem, was ein Haupt der skeptischen Schule, der im 3. Jahrh. nach Chr. lebende Sextus Empiricus, äußert und zwar im Anschluß an den allerbedeutendsten älteren Skeptiker Carneades, (der in der Mitte des zweiten Jahrh. v. Chr. nach Rom kam). Sextus Empiricus urtheilt in seiner Schrift Hypotyp. III, 2 sqq.: „An's Leben uns anschließend, sagen wir, jedoch ohne es als wirklich zu behaupten, daß Götter seien, *ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεούς.*" Ganz ähnlich spricht Cäcilius in dem Gespräche, welches Minucius Felix unter dem Titel „Octavius" geschrieben hat. (Uhlhorn, Kampf des Christenthums 1874. S. 179 u. 209.) D. h. also: wir sagen, daß Götter seien, es ist uns aber nicht Ernst damit, wir lassen es dahingestellt sein. Er führt dann ferner aus: die Beweise für das Dasein Gottes, welche die Dogmatiker, besonders die Stoiker, beibrächten, lauteten zwar sehr plausibel; aber auf der anderen Seite gäbe es doch auch gewichtige Gegengründe; überhaupt könne das Dasein Gottes nicht bewiesen werden, weil es

dazu an allen Bedingungen gebreche; in dem Begriffe Gottes selbst lägen die mannigfachsten Widersprüche, wie schon die Erfahrung lehre, da die Vorstellungen der verschiedenen Menschen und Völker von der Gottheit so widersprechend seien, daß dem prüfenden Geiste hier der Boden unter den Füßen schwinde. Die Natur der skeptischen, im Bereiche der Relativität endlicher Verstandeskategorieen befangenen Denkweise brachte es mit sich, daß eine im Begriffe des nicht Relativen, sondern Absoluten, der Gottheit, wurzelnde Disciplin, wie die Religionsphilosophie, hier unmöglich war. — Mit dem Skepticismus aber steht der den Verfall der alten Philosophie beschleunigende Eklekticismus geschichtlich wie begrifflich in engem Zusammenhange. Es ist verfehlt, wenn man den Eklekticismus für das positive Gegentheil des Skepticismus als einer negativen Philosophie ansieht. Denn der Skepticismus, wenigstens der ächte antike, ist keine bloße Negation. Die Alten würden niemals, wie in neuerer Zeit, gegen Ende des vorigen und noch zu Anfang des laufenden Jahrhunderts vielfach mißbräuchlich geschehen ist, den, besonders in Sachen der Religion, einen Skeptiker genannt haben, der, streng genommen, gar nicht zweifelt, sondern ganz gewiß weiß, zu wissen meint, mit sich darüber im Reinen ist, daß z. B. Alles, was in der Bibel steht, dummes Zeug sei, „Dichtung und Wahrheit", wie David Strauß sagt. Die antik-skeptische ἐποχή, Zurückhaltung des Urtheils, trifft eben so sehr den Dogmatismus des Läugnens als den Dogmatismus des Behauptens, — ist Entzweiung des denkenden Geistes mit sich selbst. Und der Eklekticismus seinerseits ist, wie sein namhaftester Repräsentant, Cicero, auf's Klarste erkennen läßt, im innersten Grunde selbst skeptisch, vom Zweifel durchnagt. Gerade dieß trübt jedem Leser, der philosophischen Sinn hat, den Genuß der Schriften Ciceros, daß es sich überall herausstellt: der Mann zweifelt, aber er hat nicht den Muth, gründlich zu zweifeln. Was nun das Verhältniß dieses Haupteklektikers, Ciceros, zur Religion anlangt, so spricht er als Staatsmann, in der Ueberzeugung, daß ohne die religiösen Institutionen das Staatswesen nicht erhalten werden könne, sich über das römische Religionswesen stets sehr conservativ aus. Wie er es überhaupt für zulässig hielt, daß die Obrigkeit das Volk täusche, so schien ihm vorzugsweise die Religion hierzu die

geeigneten Mittel darzubieten. Obgleich Cicero über das ganze Divinationswesen eine vernichtende Kritik in seinem darüber abgefaßten Werke (de divinatione) verhängte, so drang er doch darauf, daß alle Obrigkeiten das Recht der Auspicien hätten, damit, wie er sagt, gültige Hindernisse da seien, um schädlichen Volksversammlungen vorzubeugen, de legibus III, 12. Zwar verlangt er, die Superstition solle mit der Wurzel ausgerottet werden, de divinatione 2, 72, aber er verwahrt sich auch sofort: einem weisen Manne gezieme es, die Satzungen der Vorfahren durch Beobachtung der heiligen Gebräuche und Ceremonien aufrecht zu erhalten; und so mußte denn am Ende in seinen Augen Alles Aberglaube, Superstition, sein, was in religiösen Dingen fremd, ausländisch, nicht von Staatswegen angeordnet war; Alles dagegen sollte äußerlich beobachtet und mit Ehrfurcht behandelt werden, was auf der Uebung der Väter, auf Gesetz und Gewohnheit beruhte, wie verkehrt und trügerisch es auch sein mochte. Daß bei solcher Ansicht er zu keiner philosophischen Würdigung der Nationalreligion, also in unserm Falle zu keiner römischen Religionsphilosophie kommen konnte, leuchtet ein. Und wie wenig ernst es Cicero, abgesehen von der nationalen, speciell-römischen Erscheinungsform der Religion, mit der Religion überhaupt nahm, bekunden seine Werke an vielen Stellen. Wir haben, lehrt er (Tusc. I, 13; de legibus I, 8), vermöge des Ursprungs unsrer Seele von Gott, eine natürliche, daher auch allen Völkern, selbst den rohesten, gemeinsame Kenntniß vom Dasein Gottes, aber freilich nur von dem Dasein; denn was Gott sei, darüber bestehen unter den Menschen (ganz wie wir auch von den Skeptikern gehört haben) die widersprechendsten Ansichten. Von dem Wesen der Gottheit, bemerkt er an einer andern Stelle, in eigenem Namen, de natura deor. I, 21 vgl. III, 40, lasse sich nichts Gewisses aussagen. Zwar will er Gott gedacht wissen als einen freien Geist, gesondert von aller Vermischung mit Vergänglichem, Alles wahrnehmend und bewegend und begabt mit der Kraft ewiger Selbstbewegung; aber er vermag sich diesen Geist dennoch nur stofflich zu denken, als Feuer oder Luft oder Aether, Tuscul. I, 26 u. 27, und ein andermal wieder neigt er zu der Ansicht, daß Gott die äußerste, alle übrigen in sich einschließende und beherrschende Sphäre des Weltalls sei, de republ. 6, 17. Zu einem solchen

unbestimmten, in der Schwebe bleibenden, luftigen Gott kann natürlich kein religiöses und religiös-ethisches Verhältniß des Menschen Statt finden, und so geht denn Cicero in seinem Werke „von den Pflichten", über die Pflichten des Menschen gegen die Gottheit, wiewohl er ihnen den ersten Rang vor allen andern anweist, mit kurzer Erwähnung hinweg; worin sie bestehen, erfährt man nicht. Nirgends wird die Gotteslehre in eine innere Verbindung mit der Sittenlehre gebracht; nirgends werden die sittlichen Gebote und Verpflichtungen auf die Auctorität, den Willen, das Vorbild der Gottheit gestützt. Die Motive werden immer nur von der Schönheit und Vortrefflichkeit des Honestum, von dem Uebel und der Schändlichkeit des Lasters hergenommen. Die Vorstellung einer unbedingten Verantwortlichkeit des Menschen, einer Vergeltung nach dem Tode war ihm nicht nur fremd, wie vielen seiner Zeitgenossen; er erklärte sie auch öffentlich in einer seiner Reden für eine abgeschmackte Fabel: „Hältst du mich für so verrückt, daß ich solche Dinge glauben sollte?" pro Cluentio c. 61. Sonach war Cicero, auch aus diesem nicht-nationalen, sondern universellen Gesichtspunkt beurtheilt, keineswegs der Mann, eine Religionsphilosophie zu begründen. — Die Neuplatoniker schließlich, die letzten Philosophen des Alterthums, welche man oft Religionsphilosophen, alexandrinische Religionsphilosophen genannt hat, machten allerdings die national-hellenische Religion gewissermaßen zum Gegenstande ihrer philosophischen Betrachtung — und insofern ist jene Benennung nicht schlechthin grundlos —, aber es geschah dieß nur, indem sie dieselbe entstellten, indem sie, wie wir schon erwähnt haben, den Polytheismus, die alte Götterwelt, zum Behuf einer Bekämpfung der neuen Weltreligion, des Christenthums, umzugestalten versuchten in eine Welt, in eine zahllose Vielheit von Mittlern, Vermittlern zwischen dem höchsten, völlig unerkennbaren und unnahbaren Gott und dem Ihm eben so völlig entfremdeten, von Ihm entfernten Menschen: ein Versuch, welcher allein auf die den Stoikern nachgemachte unphilosophische Weise der gewaltsamen Allegorisirung scheinbar gelingen konnte. Und wenn wir auch hier die Nationalreligion bei Seite lassen und fragen, ob den Neuplatonikern etwa innerhalb ihres philosophischen Lehrganzen eine universelle, abstract-humane Religionsphilosophie erwachsen sei oder auch nur habe erwachsen können, so müssen wir

auch diese Frage verneinen. Denn nach dem Gründer und Hauptvertreter des Neuplatonismus, Plotin (205—270 p. Chr.) hat das Innerste unsrer Seele, die eigentliche Seele gar nicht gesündigt, sondern in Sünde ist nur, wie er sagt, das dem Leibe mit der Seele Gemeinsame gefallen, ein räthselhaftes Etwas, τὸ κοινὸν, ὅ, τι δήποτέ ἐστι τοῦτο (was dieß nun auch sein mag) — sind seine eigenen Worte, Ennead. I, 1, 9 ff. Also: die Seele ist schuldfrei, und darum, schließt er, ist ihr, auch nachdem jenes räthselhafte Gemeinsame, jenes Mittelding zwischen Seele und Leib, gesündigt hat, die Erreichung ihrer — nach Plotin's Meinung — höchsten Bestimmung, die ekstatische Erhebung in's Absolute, das Versinken in Gott aus eigener Kraft möglich, ohne daß dazu eine anderweitige, eine religiöse Vermittlung erforderlich wäre. Mithin bestätigt auch der Neuplatonismus, die letzte Gestalt antiker Philosophie, dasjenige, was wir gleich im Voraus zusammenfassend bemerkten: in der gesammten vorchristlichen Zeit existirt eine eigentliche, selbstständige Religionsphilosophie gar nicht.

Treten wir nun aber in das christliche Gebiet ein, so begegnet uns zuvörderst, auf dem Confinium der Geschichte der Philosophie und der Kirchen- wie Dogmengeschichte, eine der seltsamsten, denkwürdigsten Erscheinungen, bei welcher wir besonders aus dem Grunde ein wenig verweilen müssen, weil in ihr ein Mann, der noch gegenwärtig mit seinem Denken weite Kreise beherrscht, nämlich der Stifter der Tübinger Schule, Baur, den ächten Ursprung und Anfang aller Religionsphilosophie entdeckt haben will, — Baur in seinem berühmten Werke „Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung." Tübingen 1835. Diese Erscheinung ist der Gnosticismus.

Wir können, mit Baur selbst, drei resp. vier Grundformen der Gnosis unterscheiden: 1) die valentinianische Gnosis, herrührend von Valentinus, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr. zu Alexandria und Rom lebte und lehrte und um 160 auf Cypern starb. Mit ihm bilden der etwas frühere Basilides und die späteren Ophiten Eine Gruppe. Nach dieser ersten Grund- und Hauptform der Gnosis ist das Christenthum die natürliche Fortsetzung und Vollendung des Heidenthums und Judenthums; 2) die nur in einem weiteren Sinne gnostische Lehre des Marcion

(um 150), nach welcher das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum schroff entgegengesetzt ist, so daß jeder geschichtliche Berührungs- und Anknüpfungspunkt zwischen dem ersteren und den beiden letzteren fehlt; 3) die den Marcionitismus bekämpfende Gnosis der s. g. pseudoclementinischen Homilien (der Schrift eines essenischen Ebjoniten, ebenfalls aus der Mitte des 2. Jahrh.), nach welcher Christenthum und Judenthum, innig verbunden, ja wesentlich identisch, dem Heidenthum gegenüberstehen. — Und endlich tritt dann noch, gegen Ende des 3. Jahrh., nachdem schon Karpokrates und die anderen ethnisirenden Gnostiker Jesum auf Eine Linie mit Platon und Pythagoras gestellt hatten, wie eine gnostische Nachgeburt der Manichäismus auf, in welchem das Heidenthum, die heidnische Religion, in scheinchristlicher Form sich zum letzten Male gegen das Christenthum gleichsam zusammennimmt. Ihn mögen wir noch als 4. Grundform des Gnosticismus den früheren anreihen, wiewohl in ihm das Heidnische so sehr überwiegt, daß auch Baur Bedenken trägt, ihn zur christlichen Gnosis mitzurechnen.

Wir wollen nun das allen diesen Formen äußerlich und innerlich Gemeinsame in Kürze bezeichnen, um ein Urtheil darüber fällen zu können, ob Baur Recht hat, wenn er den Gnosticismus für den ächten, positiven Anfang der Religionsphilosophie erklärt. Die Frage ist für uns, wie sich leicht begreift, von äußerster Wichtigkeit, da der wahre, grundlegende Anfang einer Disciplin natürlich auf den Fortgang ihrer geschichtlichen Entwicklung und auf ihre gegenwärtige Gestaltung bestimmend einwirkt.

Daß der Gnosticismus seinem äußeren Ursprunge nach im Judenthume wurzelt, läßt sich sowohl aus dem Wenigen, was wir über die Abstammung der allerältesten Gnostiker wissen, als aus manchen, in ihren Systemen, namentlich im ophitischen, vorkommenden Namen schließen. Nach kirchlicher Ansicht hatten schon die Apostel mit gnostischen, d. h. angeblich die allein-wahre Gnosis besitzenden Irrlehrern zu kämpfen, wie verschiedene warnende und tadelnde Aeußerungen in den Briefen des Johannes und Paulus beweisen, besonders in den Epheser-, Philipper-, Kolosser- und den Pastoralbriefen, wo z. B. 1 Tim. 6, 20 geradezu von einer ψευδώνυμος γνῶσις die Rede ist. Zwar ist die Angabe des Irenäus, nach welcher Simon der Magier und sein Schüler Menander die Stifter des Gnosticismus sein sollen, aus der Bibel

selbst und speciell aus der Apostelgeschichte nicht zu rechtfertigen; denn hier erscheint dieser Simon als ein Gaukler, Goët, aber keineswegs als ein Philosoph oder Theosoph. Soviel jedoch ist, nach neueren und neuesten Untersuchungen allerdings in hohem Grade wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit des Christenthums Viele aus der Secte der Essener zur christlichen Religion hastig übertraten, diese nun aber mit ihren ebjonitischen Vorstellungen von dem Messias als bloß einem höheren Engel und Organ göttlicher Offenbarungen trübten und entstellten. Den Uebergang von der genannten Judensecte oder judaistischen Christensecte zu dem eigentlichen alexandrinischen Gnosticismus bahnte, gegen Ende des apostolischen Zeitalters, Cerinth, über dessen Lehre uns Irenäus (in seinem Werke adversus haereticos, 5 B., welches uns größtentheils nur in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten ist, B. 1, c. 26) leider sehr kurz berichtet, daß er von dem höchsten, über Alles erhabenen Gotte, den Judengott als die virtus, die weltbildende Kraft, unterschieden und die Behauptung aufgestellt habe, daß jener auf den Menschen Jesus bei seiner Taufe den Aeon (das Mittelwesen) Christus in Taubengestalt herabsendete, welcher Aeon nun durch Jesus den unbekannten Gott verkündigte, Wunder that ꝛc., jedoch bei dem Leiden und Sterben Jesu von ihm wich, so daß dann nur der Mensch Jesus, nicht Christus, litt und starb. Wie schon Cerinth in Alexandria soll gebildet worden sein, so ist denn auch dieses der Ort gewesen, an welchem der — nur äußerlich jüdische — Gnosticismus seine innere Eigenthümlichkeit, sein wahres Wesen erst auswirkte. Dasselbe besteht — so fassen wir es wohl am präcisesten — in einer solchen thatsächlichen Verschmelzung heidnischer, jüdischer und christlicher Philosopheme und Theologumena, die nicht, wie hernach der Neuplatonismus, das Christenthum, den einigen Mittler Christus, durch eine Mittlerwelt, eine Vielheit mittlerischer Wesen zu ersetzen und zu verdrängen, sondern jenen, den einigen Mittler Christus, in diese, die Mittlerwelt oder Vielheit mittlerischer Wesen (Aeonen) zu verflechten, einzureihen, in ihr übergeschichtlich (speculativ) zu begreifen suchte. Das ist der Kern, die Grundsubstanz und Tendenz des Gnosticismus: er versucht — immerhin theilweise unwillkürlich, unbewußt aber thatsächlich — das Christenthum seines objectiv-geschichtlichen, auch in den — unbezweifelt-ächten, als

historische Autorität unantastbaren — vier ersten paulinischen Briefen klar bezeugten, Wundercharakters zu entkleiden, es zu einem natürlich- von unten her, von der unerlösten Welt her begreiflichen, zu machen mit den vereinten Mitteln, dem gesammten Apparat heidnischer und jüdischer Philosophie und Theologie.

Nach Valentin nun ist der erste Anfang alles Seins der Abgrund, *βυθός*, welcher selbst keinen Anfang hat, daher *προαρχή*, *προπάτωρ* genannt wird. Seine Genossin, Gattin, ist die Schweigsamkeit, die Stille, *σιγή* auch *ἔννοια* genannt, d. h. das noch ganz in sich gekehrte, verschlossene Wissen Gottes, worin er selbst sich nur der Möglichkeit nach, noch nicht wirklich offenbar ist. Diese beiden, der *βυθός* und die *σιγή* oder *ἔννοια*, bilden die erste Syzygie, eheliche Verbindung. Sie erzeugen den *νοῦς*, der auch Eingeborener (*μονογενής*) heißt und dessen Genossin, die *ἀλήθεια*, die Wahrheit als Inbegriff, Summa aller vorweltlichen Ideen. Erst in dieser zweiten Syzygie wird Gott sich wirklich offenbar; aber das ist nur erst seine innere Selbstoffenbarung, ad intra. Nach außen, ad extra, wendet sich der Proceß in dem vom *νοῦς* und von der *ἀλήθεια* erzeugten dritten Aeonenpaar, dem *λόγος* und der *ζωή*, der dritten Syzygie. Allein in ihr ist die Aeußerung Gottes, seine Offenbarung nach außen, noch ideal: ein geistiges Sprechen, *λέγειν*, *λόγος*, und Beleben, *ζωή*. Real offenbart er sich nach außen erst in der 4. Syzygie, dem *ἄνθρωπος* und der *ἐκκλησία*, d. h. dem urbildlichen Menschen als Einem, allgemeinen, alle künftigen einzelnen Menschen in sich befassenden, und der urbildlichen Form der kirchlichen Gemeinschaft und concreten Einheit sämmtlicher, in dem *ἄνθρωπος* enthaltenen, latitirenden einzelnen *ἄνθρωποι*. Also selbst hier haben wir noch nicht etwa an die Sinnenwelt, an den irdischen Menschen und die auf Erden sich entwickelnde kirchliche Gemeinschaft zu denken. Das Ganze, was wir bis jetzt vor uns haben, ist Gott und sein ewiges, jenseitiges Reich, die Achtzahl, *ὀγδοάς*, der höchsten, obersten Aeonensphäre, nämlich — um das Ganze zu recapituliren. —

βυθός und *σιγή* oder *ἔννοια*,
νοῦς und *ἀλήθεια*,
λόγος und *ζωή*,
ἄνθρωπος und *ἐκκλησία*.

Doch hiermit ist der Emanations- und Evolutionsproceß noch keineswegs geschlossen; vielmehr erzeugen nun, zur Verherrlichung des obersten Gottes, des Vaters oder Vorvaters, λόγος und ζωή (die dritte Syzygie) noch eine Zehnzahl, δεκάς von Aeonen; ἄνθρωπος und ἐκκλησία (die vierte Syzygie) eine Zwölfzahl, δωδεκάς, 12 Aeonen, alle mit bestimmten Namen, deren Sinn aber größtentheils uns unverständlich ist, die wir daher auch in ihrer Totalität unerwähnt lassen. Zusammen also haben wir 8 + 10 + 12, mithin 30 Aeonen oder 15 Syzygien. Sie bilden das πλήρωμα, die himmlische Fülle, deren Rang- und Stufenfolge, Ordnung und Harmonie, von dem ὅρος (dem Aeon der Gränze), den der Vater zum Abschluß noch nacherzeugt, gehütet werden soll. Trotzdem aber wird die Harmonie des πλήρωμα gestört. Der letzte von den 30 Aeonen nämlich, der, wegen seiner Entfernung von dem höchsten Princip, in der abgestuften Folge der Aeonen natürlich auch der schwächste ist, die σοφία, wird von der, nicht minder natürlichen, leidenschaftlichen Sehnsucht ergriffen, das oberste Princip, den Vater, unmittelbar, in der Nähe, zu erkennen, trennt sich von ihrem Genossen oder Gatten (dem s. g. θελητός, Gewolltem, Begehrten) und stürzt sich unmittelbar, die andern Aeonen überspringend, hochfahrend (hoffährtig) in den Urgrund. So durchbricht sie die Rangordnung des πλήρωμα und seine Harmonie. Aber dieses Durchbrechen ist, wie gesagt, ein natürliches, da die σοφία so gut göttlichen Geschlechts (göttlicher φύσις, Natur) ist wie die anderen nur graduell, nicht qualitativ, ihr überlegenen Aeonen. Hiermit suchten die Gnostiker die erste Grundvoraussetzung des objectiv-geschichtlichen Christenthums, daß das Böse nicht natürlich, nicht begreiflich, irrational, grundlos sei („sie hassen mich ohne Ursach", „also daß sie keine Entschuldigung haben"), aufzuheben, dieses Fundament zu stürzen; wie auch die Kirchenväter schon erkannten, daß ein Hauptbestreben der Gnostiker darauf sei gerichtet gewesen, das Böse vernünftig zu begreifen, — was immer nichts Anderes heißt als Gott zum Urheber des Bösen machen; denn gründlich begreift man etwas nur aus dem letzten Grunde, aus Gott. Die Gnostiker wollten das Böse begreifen, aus Vernunftgründen ableiten, sagt Tertull. de praescriptione haereticorum c. 7, sie forschten unde malum et quare? Eben so Eusebius hist. ec. V, 27 πόθεν ἡ κακία;

— Das ist der gedankliche Kern jener Erzählung von dem Sprung der σοφία in den Urgrund. Ihr Durchbrechen der Rangordnung des Pleroma, ihr Hochfahren (ihre Hoffahrt) war böse, aber war natürlich. Natürlich, physisch, ist denn auch alles Weitere, alles auf die Folgen jener That der σοφία und auf die Heilung des von ihr angerichteten Schadens oder Uebels, auf das Gutmachen des Bösen, Bezügliche. Durch den Hüter der Ordnung des πλήρωμα, den Aeon der Gränze, den ὅρος, läßt der Vater die σοφία auf ihren Platz zurückbringen, ihre leidenschaftliche Sehnsucht aber, ihr πάθος, von ihr nehmen. Nun erscheint dasselbe wie ein selbstständiges, von der σοφία unabhängiges Wesen, welches eine unzeitige Geburt, ein ἔκτρωμα, abortus, genannt wird. (So verdichten sich gleichsam den Gnostikern ihre Gedanken, ihre Phantasiegebilde, zu pseudowirklichen, scheinlebendigen Gestalten, Wesen.) Diese unzeitige Geburt, dieses ἔκτρωμα, läßt der Vater in das, dem πλήρωμα von Ewigkeit als sein Widerspiel entgegengesetzte Leere, in das κένωμα, hinabsinken, und damit fernerhin nicht auf ähnliche Weise die Harmonie des πλήρωμα erschüttert werde, erzeugt der νοῦς mit seiner Gattin, der ἀλήθεια, eine neue Syzygie: den oberen Christus, ἄνω Χριστός, und den h. Geist, das ἅγιον πνεῦμα. Jener soll die Aeonen über das Unergründliche des Vaters und die Schranken ihrer Erkenntniß belehren; dieses, das ἅγιον πνεῦμα, soll die so Gedemüthigten wiederum kräftigen. Zum Dank endlich für diese weise Sicherung der Harmonie produciren sämmtliche Mitglieder des πλήρωμα den allerherrlichsten Aeon, dem jeder der schon vorhandenen sein Bestes mittheilt, den Aeon σωτήρ (Heiland) oder Ἰησοῦς. Dieser lebt ohne Ehegenossin, von Engeln bedient. Jetzt erst treten wir auf den Boden der Sinnenwelt. Sie stammt von jenem ἔκτρωμα, jenem πάθος der σοφία, welches auch die untere Weisheit, ἡ κάτω σοφία oder Sophia-Achamoth heißt, das will sagen: in die Negation eingegangene, ihrer selbst entäußerte, erniedrigte Weisheit. Die Sophia-Achamoth ist an sich, von Haus aus, wesentlich pneumatisch, wie alle Aeonen; aber durch den Sturz aus dem πλήρωμα in das κένωμα, aus dem rein-Geistigen in das formlos-Materielle, Hylische, ist sie nun in Wirklichkeit ein Mittelwesen geworden zwischen Geist und Materie, psychischer Natur. Bei ihrem Sturz in das κένωμα zieht sie alle Aeonen in Mitleiden-

schaft; sie fürchten, die σοφία könne vielleicht ganz von der ὕλη unterdrückt werden. Um dem vorzubeugen, sendet ihr der obere Christus, ἄνω Χριστὸς, den Aeon der Gränze, den ὅρος, damit dieser sie an ihre himmlische Herkunft erinnere. Bei seinem Anblick wird sie von dem heftigsten Heimweh befallen; sie will dem Zurückkehrenden folgen, sich mit aufschwingen; der aber ruft ihr das Wort Jao zu, und das gemahnt sie an den Unergründlichen und an die Sünde ihrer Geburt. Beschämt dreht sie um, sinkt wieder hinab in die Tiefe, in ihr Exil, und seufzt nach Erlösung. Diese Seufzer der sich sehnenden Achamoth sind ihre Geburtswehen, aus denen die Welt und ihr Beherrscher, der Demiurg, entstehen. Alle Formen und Gestalten der Sinnenwelt drücken die Gefühle, die Stimmungen der Achamoth aus; die ganze Natur erzählt die Geschichte ihrer Seele und trägt darum einen vorzugsweise elegischen Charakter; sie ist ja gleichsam nur die Verkörperung ihrer Klage, ihrer Sehnsucht. Aus ihren Thränen stammen die Quellen, die Ströme, die Meere; aus dem sie in Erstarren versetzenden Worte Jao die Felsen, die Gebirge; aus dem Lächeln unter Thränen, in Hoffnung auf dereinstige Erlösung, das Licht, der heitere Aether, der über die Erde hin, ein Symbol der Versöhnung, sich ausspannt. (Man kann wohl nicht läugnen: wenn Dichten Denken ist, so ist das schön gedacht.) Diese Weltgeburt ist die Reinigung, Verklärung der Achamoth; denn in ihr entledigt sie sich des psychischen Elements, aus welchem sie eben die Welt und den Beherrscher derselben, den von seiner Mutter nichts wissenden Demiurg, bildet; zugleich aber entledigt sie sich damit auch des bloß hylischen Elements, aus welchem der Satan und die Dämonen hervorgehen, so daß sie, die Achamoth, jetzt nur das Pneumatische behält, welches freilich noch schwach ist, noch nicht reif für die Wiedereinkehr in's πλήρωμα. Darum wählt sie zum Aufenthalt einen mittleren Ort, zwischen dem πλήρωμα und der Welt, und wird hier von dem oberen Christus, dem ἄνω Χριστός, zum Behuf ihrer künftigen vollen Erlösung, mit Ideen beschenkt, die sie ausführen läßt durch den Demiurgen, — der aber, wie gesagt, von ihrer Existenz nichts weiß, also auch von ihrer Einwirkung, Eingebung der Ideen nichts ahnt. — Demgemäß bildet dieser, nachdem er sich die 7 unteren Himmel zur Wohnung, zum Bereich seiner Herrschaft, gestaltet hat, den Menschen aus Erdenstoff und pneumatischem Samen, welchen letzteren ihm die Achamoth

in die Hände spielt. Er haucht dem Menschen seinen psychischen Odem ein und versetzt ihn in den dritten Himmel. Als aber der Mensch, in Folge jener pneumatischen Beimischung, sich über den Demiurgen erheben, seinen Geboten nicht gehorchen will, stürzt ihn der Demiurg aus dem dritten Himmel auf die Erde und bekleidet ihn, statt des bisherigen ätherischen Leibes, mit einem dunkleren, materiellen. Nun breitet sich das Menschengeschlecht auf seiner neuen Heimath, der Erde, aus und sondert sich allmählich in 3 Klassen: die Pneumatiker, welche, frei vom Gesetz des Demiurgen, die psychische Selbstsucht wie die hylischen, sinnlichen Leidenschaften überwinden, — gleichsam die Christen der Zukunft; sodann die Psychiker oder Juden, welche unter der Zucht des demiurgischen Gesetzes zwar zu äußerem Glück gelangen, aber auch zur Materie herabsinken können; endlich die Hyliker oder die gemeinen Heiden, welche der Herrschaft der Dämonen, der satanischen Mächte verfallen sind. Die Pneumatiker stehen über dem Demiurgen, der sie und, was sie wollen, gar nicht versteht; die Hyliker tief unter ihm, der sie verachtet; sein Volk sind die Psychiker, die Juden, und ihnen verkündet er einen psychischen Messias. Aber wieder hintergeht ihn die Achamoth, indem sie seine Propheten (die alttestamentlichen) inspirirt, einen höheren, geistigen Messias zu verkünden, den himmlischen σωτήρ, Jesus, welcher auf den in der Fülle der Zeit mit ätherischem Leib erscheinenden demiurgischen Jesus bei der Taufe im Jordan sich herabläßt. Ein Jahr lang wohnt jener, der himmlische Jesus, in diesem, dem demiurgischen, und verkündigt das höhere Evangelium, die Gnosis, zum Erstaunen des Demiurgs, der nicht weiß, wie ihm geschieht. Diese Verkündigung reicht hin, das in den Pneumatikern ohnehin von Natur Vorhandne, wenn auch Schlummernde, zu wecken, und damit ist nun ihre natürliche Erlösung vollbracht, — das σώζεσθαι φύσει, welches sie befähigt sich zum πλήρωμα zu erheben. Der psychische oder demiurgische Jesus wird von den Juden gekreuzigt; der himmlische bleibt davon natürlich (seiner rein pneumatischen Natur gemäß) unberührt und kehrt gen Himmel zurück, nachdem er sein Werk auf Erden gethan, den Samen der Gnosis ausgestreut hat. Seine wahren Jünger sind die Pneumatiker, die Männer der Gnosis, die Gnostiker; die gewöhnlichen, gemeinen, katholischen Christen sind nur Juden in höherer Potenz,

also Psychiker: sie bleiben auf der Vorstufe der Gnosis stehen; diese Vorstufe ist die Pistis, der Glaube an die historischen Thatsachen des Christenthums, während die Gnosis überhistorisch ist, d. h. das Geschichtliche des Christenthums als einen überwundenen Standpunkt unter sich hat. Die gemeinsame Erdenaufgabe beider, der Pneumatiker wie der Psychiker, besteht darin, die Materie mehr und mehr aller noch in ihrem Besitze befindlichen pneumatischen und psychischen Elemente oder Reste zu berauben. Ist diese Aufgabe gelöst, so endet das Weltdrama: Achamoth wird von dem σωτήρ ins πλήρωμα aufgenommen, wo er sich mit ihr vermählt und so die selige Harmonie der himmlischen Aeonenwelt wieder herstellt. Eben dahin, in's πλήρωμα, gehen die pneumatischen Naturen und verbinden sich mit Engeln des σωτήρ zu Syzygien; die Psychiker mit dem Demiurgen kommen nicht in den Himmel, sondern dorthin, wo einst die Achamoth weilte, zwischen Himmel und Erde; allein der Jubel der feiernden Aeonen, den sie hören, beseligt sie mit. Die Hyle aber und alles Hylische, Satanische, zergeht in Feuer.

Dieß ist, in Kürze quellenmäßig entwickelt, das bedeutendste, ausgeführteste System der Gnostiker, das valentinianische. Sehr nahe steht ihm, wenigstens nach der Darstellung des Irenäus, das des Basilides, welcher kaum 10 Jahre vor Valentin, etwa 130, in Alexandria lehrte. In Valentin ist ausgewachsen, was in Basilides keimte, daher alles Wesentliche der Lehre des Letzteren in der valentinianischen, die wir kennen, mitbegriffen. Anders freilich erscheint sein System nach der Darstellung der Philosophumena Hippolyts, anders, aber, in speculativem Betrachte, verhältnißmäßig (in Vergleich mit dem valentinianischen System) von geringer Erheblichkeit. Wir können es deßhalb um so eher übergehen, als die historisch-kritische Frage noch schwebt, welche von beiden Darstellungen die ächte sei, die des Irenäus oder die der Philosophumena.

Auch die Ophiten sind in ihrer Lehre mit Valentin nahe verwandt; nur daß sie den Demiurgen, den sie Jaldabaoth nennen, nicht bloß, wie Valentin, als einen zwar niederen, beschränkten, jedoch über den Satan hoch erhabenen Gott, Untergott, ansehen, sondern als ein dem höchsten Gott entschieden feindliches, widerstreitendes Wesen, welches darum schließlich (am Ende der

Weltentwicklung) auch nicht, wie der Demiurg Valentin's, dem Himmel des πλήρωμα nahe gerückt wird, sondern mit der Hyle untergeht. Damit hängt dann die Verehrung der Schlange, von der sie ja den Namen tragen (Ophiten von ὄφις, Naassener von נָחָשׁ), eng zusammen. Die paradiesische Schlange, lehren sie, ward von der Sophia-Achamoth zum Heil der Menschen geschickt, zu ihrer Belehrung, zur Einführung der wahren Gnosis oder dazu, die Menschen der Herrschaft des Judengottes Jaldabaoth, der sie in der Unwissenheit erhalten will, zu entreißen. Sie verehren, erzählt uns Epiphanius, die Schlange als Gottheit, als vom Himmel stammenden König, (ὁ ὄφις) weil dieser Gott den Menschen der Urheber der Erkenntniß geworden. Und zwar ernähren sie eine wirkliche, lebendige Schlange in einem Behältniß. Zur Zeit ihrer Mysterien legen sie Brote auf einen Tisch und laden die Schlange ein. Wenn diese nun durch die Oeffnung ihres Behältnisses hervorkommt, den Tisch besteigt und sich um die Brote herumwindet, so gilt ihnen dieß als das vollkommenste Opfer; sie nennen es Eucharistie. Die Brote, zwischen welchen die Schlange sich herumgewunden hat, brechen und vertheilen sie unter sich. Unter dem Namen „Christenthum" bildete sich hier ein förmlicher Satanismus aus. Man componirte auf eigne Hand Evangelien, mit denen ein Dav. Strauß wohl Ursache hat zufrieden zu sein. „Gott ist in Allem zerstreut" sagt ein gnostischer Evangelist, — Dav. Strauß: „die gotterfüllte Welt." — „Wer will (der Mensch allein hat Willen), sammelt ihn; wer aber ihn sammelt, der sammelt sich selbst." — Was in unsrer Zeit die s. g. Junghegelianer und ähnliche Geister als neueste Weisheit, als Evangelium der Vollendung angepriesen haben und noch anpreisen, daß nur im Menschen Gott wahrhaft Gott werde, zu sich, d. h. zum Selbstbewußtsein, komme, daß jeder Mensch ein Gottmensch sein könne und müsse und dgl., das ist bei den Gnostikern nachweislich Alles schon da gewesen. Ich bin Du, so lassen sie in einem ihrer Evangelien eine Donnerstimme rufen, und Du bist Ich, und wo Du bist, da bin Ich, und in Allem bin ich zerstreut; willst Du, so sammelst Du mich (bringst mich zum Selbstbewußtsein); sammelst du aber mich, so sammelst Du Dich selbst. (Ganz wie schon vor den Gnostikern der zur Zeit des Augustus lebende römische Dichter Manilius in seinem astronomischen Gedicht, II, 104 ff., wörtlich sagt: Gott

selbst hat sich noch nicht gefunden, sondern sucht sich im Menschen, „seque ipse requirit.“) Oder in anderer Wendung bei den Gnostikern: „Die Naturkräfte sind der wahre Leib Christi; die den ganzen Kreislauf des Naturlebens durchmessen und alle Kraft gesammelt zu haben glauben, die dürfen sprechen: ich bin Christus.“ „Jeder Mensch, die ganze Menschheit hat den Christus-Beruf, die Christus-Anlage.“ — Dav. Strauß: „die Prädicate welche die Kirche dem Einen Jesus beilegt, braucht man nur auf die Menschheit, auf die Gattung zu übertragen: dann ist Alles in Ordnung. Die Menschheit hat wirklich eine sichtbare Mutter (Erde) und einen unsichtbaren Vater (Weltgeist); die Menschheit feiert nach jeder Niederlage eine Auferstehung, sie hat Unsterblichkeit“ ꝛc. Man sieht: das stimmt. Dorner bemerkt bei Beurtheilung dieser gnostischen Lehren (Entw. I, S. 396 f. Anm.): „Es gab eine ganze Litteratur aus diesem Pfuhl, von welcher zum Theil die Namen aufbewahrt sind. Neuere verwandte Erscheinungen warnen“ uns davor, „Verläumdungen (oder Uebertreibungen) in solchen Angaben der Kirchenväter zu sehen.“

Einer völlig anderen, sittlich-ernsten, nur in einem weiteren Sinne gnostisch zu nennenden Richtung gehört Marcion an. Er verwirft geradezu die Ueberordnung der Gnosis über die πίστις, den Glauben, ist also nur gewissermaßen mit unter die Gnostiker zu rechnen, nämlich insofern, als auch er den übernatürlichen, den Wundercharakter des objectiv-geschichtlichen Christenthums aufhebt, aber nicht, wie die anderen eigentlichen Gnostiker, durch Wegläugnung des Wunders, sondern durch Ueberspannung, Uebertreibung desselben zum schlechthin Unnatürlichen, Portentosen. Ihm lag vor Allem daran, das Unvergleichliche, Unerhörte, schlechthin Neue, Einzige und einzig Vollkommene des Christenthums fest zu halten und festzustellen. Dieß aber schien ihm nur dadurch möglich, daß er jede Brücke, jede Vermittlung zwischen dem Vorchristlichen und dem Christlichen abbrach, das Christenthum urplötzlich (statim) vom Himmel fallen, seinen Stifter als den nur mit einem Scheinkörper begabten Geist des Heils, spiritus salutaris, plötzlich, im 15. Jahre der Regierung des Tiberius, vom Himmel in die Synagoge zu Capernaum treten ließ (de coelo statim ad synagogam, Tertull. adv. Marc. I, 19; IV, 7). Judenthum und Heidenthum sind ihm gar keine Religionen; sie verdienen diesen Namen nicht,

der nur dem Christenthume gebührt. Der christliche Gott, der Gott des Evangeliums oder der Güte, ist der allein wahre, trägt allein den Gottesnamen mit Recht. Der Gott der Juden hingegen, der Gott des Gesetzes oder der Gerechtigkeit, ist, wie der der Heiden, der Gott der Natur, nur Demiurg, nicht wahrer Gott. Darum gilt dem Marcion auch der Apostel Paulus, der am entschiedensten, aber freilich ganz anders als Marcion, den christlichen Glauben aus den Banden judaisirender Vorstellungen befreite, für den allein wahren Apostel. (Paulus bricht mit dem Judaismus, aber nicht wie Marcion mit dem Judenthum. Ein „Judenchrist" im Sinne von Baur und Strauß und Zeller ist Paulus sein Leben lang geblieben, sogut wie der Verfasser des vierten Evangeliums, für den nach Baur das Judenthum gar nicht mehr da, ganz bedeutungslos sein soll. Wenn dieser sagt: „das Heil kommt von den Juden", (wonach ihm das Judenthum denn doch ein sehr bedeutendes Etwas ist), so sagt jener, Paulus, in den nach Baur ächten Briefen: „Wir richten das Gesetz auf", „Friede sei über den Israel Gottes".) Der Fehler Marcion's ist der eines edlen, für das Christenthum und die unbedingte Wahrheit desselben glühenden Geistes, von welchem Paulus wohl wie von den fanatischen Juden gesagt haben würde: er eifert um Gott, aber mit Unverstand, *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*. Im Erfolge, im Resultate kehrt sich die Lehre des für das Christenthum eifernden Marcion eben so gegen das Christenthum wie die valentinianische. Die Extreme berühren sich.

Den Marcionitismus nun und den in ihm verzerrten Paulinismus, jedoch nicht minder die ursprüngliche Lehre des Apostels Paulus, bekämpfen die pseudoclementinischen, d. h. angeblich, aber nach offenbar erdichteter Angabe, von Clemens Romanus verfaßten Homilien, die dritte Grundform des Gnosticismus. Nach ihnen beruht die wahre Erkenntniß, die Gnosis, auf der Einsicht in die Identität des Judenthums und Christenthums. Dieses ist nichts Neues, sondern so alt wie jenes, eben gleich jenem: es giebt, nach den Homilien, sieben Säulen der Welt, *ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ*, Hom. 18, 14, entsprechend den biblischen sieben Geistern Gottes. Sie sind die Träger der durch alle Weltperioden hindurch sich erstreckenden und immer reiner sich offenbarenden ewigen Wahrheit, die sieben des vollkommensten göttlichen

Wohlgefallens würdigen Propheten: Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses. An sie nun schließt sich der die Siebenzahl zur Einheit aufhebende Christus an oder, anders ausgedrückt, es ist immer nur derselbe eine wahre Prophet Christus, der von Gott geschaffene, mit dem h. Geist begabte Mensch, welcher von Anfang an, mit den Namen die Gestalten wechselnd, die verschiedenen Weltperioden durchläuft, bis er, seiner Mühsale wegen mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt, Hom. III, 20. Diesem, mit Adam ꝛc. bis Moses identischen Christus, als dem wahren Propheten oder Propheten der Wahrheit, steht als feindliches Princip die falsche Prophetie gegenüber, die heidnische Religion, — dem jüdisch-christlichen Monotheismus der Polytheismus, dem Guten das Böse. Aber — das ist nothwendig, — (wieder die Antwort auf das: πόθεν ἡ κακία;) — weil, wie die Clementinen klar aussprechen, nur durch Gegensätze und ihre Vermittlung die Wahrheit erkannt werden kann. Die Wahrheit oder das Gute ist das Männliche, das Unwahre oder das Böse ist das Weibliche; aber ohne die Syzygie mit dem Unwahren würde die Wahrheit nicht Wahrheit und nicht als solche erkennbar sein. Während nach der urkundlich-christlichen Anschauung zwischen dem Guten und dem Bösen, der Wahrheit und der Lüge eine unübersteigliche Kluft befestigt, kein Mittleres möglich ist, Gutes und Böses einander widersprechen, contradictorisch entgegengesetzt sind, ἤτοι — ἤ: werden sie hier in conträr entgegengesetzte Begriffe verwandelt, wie Männliches und Weibliches, Rechts und Links ꝛc. So soll das Böse als ein Nothwendiges begriffen werden, ohne welches das Gute eben so wenig denkbar sei, wie ein „Rechts“ ohne ein „Links“. Das Analoge wie das Abweichende der pseudoclementinischen und der valentinianischen Gnosis springt in die Augen.

Der Manichäismus endlich, aus allen möglichen heidnischen, besonders orientalisch-heidnischen, Elementen zusammengesetzt, mit dem Parsismus des Zarathustra, aber auch mit dem Buddhismus verwandt, ist die letzte, nachgeborene Gestalt des Gnosticismus, welche vom Ende des dritten Jahrhunderts bis in's sechste hinein bestand, die Kirche in ihrem Entwicklungsgange vielfach störte und bekanntlich auch den größten Kirchenvater des Abendlandes, Augustin, eine Zeit lang blendete. Baur's Ansicht über den Mani-

chäismus weicht von den früheren „hauptsächlich durch die Behauptung ab, daß diese Religionsform in ihrer Entstehung vom Christenthume keine oder nur eine unwesentliche Einwirkung erfahren habe, und nicht aus einer Verbindung von Christenthum und Parsismus, sondern aus dem Einfluß des Buddhismus, als eine Reform der zoroastrischen Religionslehre durch die buddhistische, zu erklären sei; daß wir mithin ihr Verhältniß zum Christenthum eben so aufzufassen haben, wie das des gleichzeitigen Neuplatonismus, welcher ja gleichfalls, trotz seines heidnischen Ursprungs, in der christlichen Kirche — nicht bloß bei Häretikern, wie der Manichäismus, sondern auch bei Orthodoxen — den eingreifendsten und nachhaltigsten Einfluß erlangt hat." (E. Zeller, „Vortr. u. Abhdlg." 1865, S. 401.) Daß Baur das Mischungsverhältniß der Bestandtheile des Manichäismus richtig getroffen habe, wird von Anderen bestritten; außer allem Streite aber steht dieß, daß der Manichäismus ein sich für das wahre Christenthum ausgebendes Gemisch heidnischer Religionselemente ist. Und das genügt uns hier. Der Manichäismus läßt, wie zum Schluß der gnostischen Entwicklung, nicht den mindesten Zweifel übrig an der Grundtendenz aller Gnostiker, das Böse erklärlich und begreiflich zu machen, das Unbegreifliche, Irrationale desselben, die fundamentale Voraussetzung des Christenthums, aufzuheben. Denn er errichtet sein Religionssystem auf der Basis einer ausgesprochen-dualistischen Weltansicht. Auf der einen Seite von Ewigkeit das gute Princip, Gott, umgeben von 12 guten Geistern, die mit ihm herrschen in der Lichtwelt, welche aus fünf reinen Elementen besteht: Feuer, Licht, Wasser, Luft und Erde; auf der anderen Seite eben so von Ewigkeit das böse Princip, Satan, von Dämonen umgeben, die mit ihm herrschen in der Welt der Finsterniß, der ὕλη, welche aus fünf unreinen Elementen besteht: Sturm, Schlamm, Nebel, Qualm und Lohe (Gluth). Dort Alles in Eintracht und Frieden, hier Alles in Aufruhr und Qual. Die zeitliche, gegenwärtige Welt nun, in der Gutes und Böses sich neben und durch einander finden, ist aus einer Mischung der ewigen Gegensätze hervorgegangen. Einst nämlich erblicken die Bewohner der Finsterniß von fern das glänzende Lichtreich, und sofort erwacht in ihnen der Neid und die Begierde, es für sich zu erobern. Dem guten Princip aber, Gott, bleibt ihre Absicht nicht

verborgen, und er erzeugt, zur Beschützung der Gränzen seines Reichs, die Mutter des Lebens. Doch ist sie zu erhaben, zu rein, um selbst, unmittelbar, in Berührung und Kampf mit den Dämonen zu treten. Sie gebiert daher als einen Mittler den Urmenschen, Jesus oder Christus, Sohn Gottes, λόγος. Der ergreift die fünf reinen Elemente als seine Waffen und zieht gegen die Dämonen zu Felde. Diese aber rauben ihm einen Theil seiner leuchtenden Rüstung und hätten ihn erschlagen, wenn nicht Gott, das gute Princip, sein Flehen erhört und einen neuen Aeon hervorgebracht hätte, den lebendigen Geist, der den kämpfenden, leidenden Jesus aus der Gefahr errettet und ihn als unverletzbaren, leidensunfähigen Jesus, Jesus impatibilis, in die Sonne emporhebt. Nun setzt dieser, der Jesus impatibilis, von seiner sicheren Sonnenhöhe aus, den Kampf gegen die Dämonen fort mit seinem Strahlengeschoß und entwindet ihnen durch seine Anziehungskraft die ihm geraubten Lichttheile, welche zusammen den Jesus patibilis oder die das Dunkel der Materie, der ὕλη, durchschimmernde Weltseele bilden. Indeß merkt Satan wohl, daß, wenn es so fortgeht, ihm ein allmählicher Verlust aller Lichttheile bevorsteht, und formt daher, nach dem Modell des Urmenschen, den irdischen Menschen, in welchem er die noch vorhandenen Lichttheile zum Geiste oder zur vernünftigen Seele sammelt (concentrirt), derselben jedoch, damit die Lichttheile niedergehalten und gefangen bleiben, eine materielle, unvernünftige, sinnlich-begehrliche Seele beigesellt. Dem so gestalteten Menschen erlaubt er, zur Befriedigung seiner Begierden von allen Bäumen zu essen, nur nicht vom Baum der Erkenntniß, damit ihm nicht ein Licht aufgehe über den Betrug seines Ursprungs, über die Herkunft und Kraft seines besseren Theils (des Geistes oder der vernünftigen Seele). Allein der Jesus impatibilis, der Sonnengott, überlistet den Satan, indem er Schlangengestalt annimmt und den Menschen verleitet, dem Verbote Satans zuwiderzuhandeln. Nun wissen die Dämonen sich nicht anders zu helfen als dadurch, daß sie das Weib schaffen und den Menschen verlocken, in die Ehe zu treten, durch welche immer neue Körper als Gefängnisse der vernünftigen Seele entstehen, diese aber, die vernünftige Seele, in der Verbreitung über die vielen neuen Körper, sich immer mehr zersplittert und abschwächt, immer materieller wird. Noch dazu verführen die Dämonen das ohne-

hin unselige Menschengeschlecht durch die Irrlehren, die falschen Religionen des Judenthums und des gemein-polytheistischen, dem sinnlichen Idolencultus ergebenen Heidenthums. Das gesteigerte Elend der Menschen erregt endlich den Jesus impatibilis, den Sonnengeist, zum Mitleid; er läßt sich in einem Scheinleibe herab, um die Menschen zu erlösen, und erlöst sie wirklich, indem er als Prophet und Lehrer der Wahrheit ihnen zum Bewußtsein bringt, was an sich in ihnen schon da ist, die geistige Natur und die Erhabenheit derselben über die Materie — (wieder die gnostische natürliche Erlösung, das σώζεσθαι φύσει). Der darüber erzürnte Satan, der nicht weiß, mit wem er es zu thun hat, nicht weiß, daß der Leib Jesu nur ein Scheinleib ist, kreuzigt ihn; aber natürlich ist das Leiden des Erlösers wie sein Leib nur scheinbar; es symbolisiren sich in ihm die Schmerzen, welche der Jesus patibilis in jeder Menschenseele durch sein Verflochtensein mit der Materie, der Hyle, erduldet. Doch schon bei Lebzeiten Christi wurde seine reine Lehre, meint der Manichäismus, von den Aposteln mißverstanden und hernach immer mehr durch dogmatische Beisätze getrübt. Christus sah die Trübung voraus und verhieß den Parakleten, den ἄλλος παράκλητος. Mani, der Stifter des Manichäismus, ist dieser Paraklet. Er reinigt die Lehre Christi und bringt die belehrende Wirksamkeit des Erlösers erst zur Vollendung. Mit ihm erst bricht das volle Gottesreich an. Die Weltseele (der Jesus patibilis), eingedenk der himmlischen Heimat, befreit sich von der Materie, unbewußt in Pflanzen und Thieren, bewußt im Menschen, wenn er jeder Berührung mit der Materie sich enthält und die besonders in der Pflanzenwelt vorhandenen Lichttheile aufnimmt, die Bäume pflegt ꝛc. Wer sich im Leben nicht völlig reinigt, muß nach dem Tode in neue Körper als Kerker eingehen; wer gar der Materie sich ergiebt, geht mit ihr und ihrem Fürsten, dem Satan, unter in dem allgemeinen Weltbrand.

Dieß die Grundzüge der manichäischen Lehre. Daß in ihr auch die wunderbare Fortsetzung des Werkes Christi durch den heil. Geist, den anderen Tröster, gnostisch alterirt und negirt wird, liegt am Tage. Der gnostische Proceß einer Entgründung, einer Destruction des objectiv-geschichtlichen Christenthums ist hiermit geschlossen.

Die Frage war also, ob Baur Recht hat, den Gnosticismus als den ächten, positiven Ursprung und Anfang unsrer Disciplin, der Religions-Philosophie, zu bezeichnen. Innerhalb seines Gedankenkreises, in seiner Gedankenrichtung, müssen wir sagen, ja. Denn Baur und die von ihm gestiftete Tübinger Schule theilt im Wesentlichen die Tendenz des Gnosticismus, das Christenthum seines objectiv-geschichtlichen, auch in den nach Baur's eigener Ansicht unzweifelhaft ächten paulinischen Briefen klar bezeugten Wundercharakters zu entkleiden, es zu einem aus gegebenen Elementen, aus dem natürlichen Entwicklungsgange der Menschheit, aus einem Pluralis zusammenwirkender endlicher Ursachen, natürlich-begreiflichen zu machen. Auch Baur's Verfahren ist, wie das der Gnostiker, ein überhistorisch-speculatives, subjectiv-geschichtliches. Auch seine Lehre ist eine Gnosis, zu welcher die Pistis, der Glaube an die geschichtlichen, eben auch von Paulus in den nach Baur selbst ächten Briefen bezeugten, Thatsachen des Christenthums, sich wie eine untergeordnete Stufe der Erkenntniß, wie ein überwundener Standpunkt verhält. Vieles von dem, was Baur in seinem früher angeführten berühmten Werke „Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung" und anderwärts zur Charakteristik des gar zu willkürlich über den historischen Thatbestand sich hinwegsetzenden Verfahrens der Gnostiker niedergeschrieben hat, dient Wort für Wort vortrefflich dazu, sein eigenes Verfahren zu charakterisiren, wie dieß namentlich in der „Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Jahrg. 1864, Heft 1 ff., schlagend nachgewiesen ist („Die Tübinger historische Schule"). Müssen wir aber dieses überhistorische Verfahren für ein, wie sehr es sich auch als das musterhaft-geschichtliche gerire, in der That unhistorisches und darum wissenschaftlich nicht zu rechtfertigendes erklären, so dürfen wir auch nicht, wie Baur, in dem Gnosticismus den ächten Ursprung und Anfang unsrer Wissenschaft, der Religions-Philosophie, erblicken. Eine Philosophie der Religion hat, wie jede Wissenschaft, die Bestimmung, ihren Gegenstand zu begründen, nicht zu entgründen.

Wenngleich aber, dem eben Erörterten zufolge, der Gnosticismus nicht den positiven, wahren Anfang der Religions-Philosophie bildet, so war in ihm dennoch der wirksamste Anstoß zu ihrem Entstehen, also gewissermaßen ihr negativer Anfang gegeben. Die volle positive Gegenwirkung, das Auftreten einer, auch

nur der Intention nach, dem in unserm ersten § aufgestellten Begriff entsprechenden Religions-Philosophie ließ freilich noch sehr lange auf sich warten; sie ist eine der jüngsten Disciplinen.

Gegen den Gnosticismus nämlich, gegen seine vermeintlich und angeblich überhistorische, in der That unhistorische Speculation, suchten die großen Kirchenlehrer der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandria, die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit des Christenthums zu sichern. Man hat neuerdings diese kirchlichen Zeugen und Vorkämpfer gegen die Gnostiker dadurch in den Schatten zu stellen gesucht, daß man ihnen, mit Ausnahme etwa des Irenäus, den Mangel der den Gnostikern eigenen teleologischen Betrachtungsweise, überhaupt der Wissenschaftlichkeit vorgeworfen hat. Darauf aber ist zu erwidern: wo das τέλος ein verkehrtes ist, was hilft da alle Teleologie? In der theologischen Wissenschaftlichkeit, in diesem Formellen liegt denn doch nimmermehr das vollkommen Befriedigende, sondern das liegt im Gegenstande der theologischen Wissenschaft, in dem, von dem sie den Namen hat, im θεός. Der allein giebt Frieden und volle Genüge. Ist nun bei den Gnostikern an die Stelle des lebendigen Gottes eine Fülle, ein πλήρωμα von Götzen getreten, so wird durch alle Wissenschaftlichkeit die Sache nicht besser, sondern nur schlimmer. Wissenschaftlichkeit ist und bleibt etwas Werthvolles, aber nur wenn sie sich bescheidet, nicht selber, nicht an sich schon das Höchste zu sein, sondern der schlechthin ethischen Wahrheit zu dienen, der Wahrheit, die weise macht, die selig macht. Diese Wahrheit verfochten immerhin formell-mangelhaft, doch redlich, jene drei Kirchenlehrer. Sie sprachen dabei, wie schon vor ihnen Theophilus, der Bischof von Antiochia, und nach ihnen noch kräftiger Augustinus, den — einer nicht bloß specifisch-christlichen, sondern allgemeinen Religionsphilosophie unbedingt-nothwendigen — Gedanken eines allmählichen, von Stufe zu Stufe unter göttlicher Leitung direct und indirect vorschreitenden religiösen Entwicklungsganges der gesammten Menschheit aus. Allein dieser fruchtbare, durch den Gnosticismus negativ angeregte, Gedanke erschien bei ihnen, wie während des patristischen Zeitalters überhaupt, nur in Form einer Ahnung, eines Postulats. Zur Ausführung in einer eigentlichen Religions-Philosophie konnte dieser Gedanke bei ihnen aus dem zwiefachen Grunde nicht ge-

langen, weil ihnen erstens eine umfassende Kenntniß der wirklichen, geschichtlich objectiven Erscheinungsformen der Religion, der einzelnen Religionen, fehlte, und weil ihnen zweitens, gemäß der einseitig-theologischen Richtung ihres Denkens, die Religion nicht nur das Centrum, die centrale Potenz des Menschenlebens, sondern Ein und Alles war, nicht nur (nach jenem Gleichniß) der Sauerteig, sondern auch die drei Scheffel Mehl.

Derselbe zwiefache Grund aber, welcher in der Patristik die selbstständige Gestaltung einer wissenschaftlichen Religions-Philosophie unmöglich machte, bestand fort in der Scholastik, in der Philosophie des Mittelalters. Während des ganzen Mittelalters kannte man außer der jüdischen und christlichen Religion kaum noch die muhamedanische und (der zweite Uebelstand) die Religion, die bereits kirchlich festgestellte, dogmatisirte christliche Religion, war auch hier das Ein und All, der einzige wahrhaft wissenswürdige Gegenstand des Denkens, den man nicht etwa zu begründen, geistig zu befestigen, (denn er galt von vorn herein für feststehend, unumstößlich), sondern nur, so viel möglich, der subjectiven Vernunft (ratio) formell-beweisend, syllogistisch-formulirend, anzueignen suchte.

Durch die Reformation wurde der letztere Mangel, das zweitgenannte Hinderniß der Entstehung einer wissenschaftlichen Religions-Philosophie, überwunden. Das weder einseitig-theologische noch einseitig-kosmologische, sondern Gott und Welt in sich schließende, theanthropologische Princip des Christenthums ward in seiner ursprünglichen Reinheit hergestellt. Indeß noch immer bestand das erstgenannte Hinderniß: Der Mangel einer umfassenden Kenntniß der wirklichen, in den einzelnen Religionen objectiv vorhandenen Religion. Schon darum konnte — von anderen in der einseitig-kosmologischen Richtung gelegenen Gründen abgesehen — auch weder Spinoza's tractatus theol.-politicus, noch die im Systeme von Christian Wolff zu einer besonderen Disciplin gestaltete s. g. theologia naturalis, auch wohl Naturreligion genannt, den Anforderungen genügen, die man an eine wissenschaftliche Religions-Philosophie zu stellen befugt ist. Jener tractatus Spinoza's (1632—1677) erschien 1670 und ist ein Buch, in welchem der Philosoph — mit Herbart zu reden — als ein „jüdischer Aufklärer" sich über das Verhältniß von Glauben und Wissen, von

Theologie und Philosophie ausspricht, so zwar, daß er auf eine völlige Trennung der beiden Gebiete dringt, da der Glaube und die Theologie lediglich auf's Praktische gehen. Die theologia naturalis aber von Chr. Wolff (1679—1754) hat zur wirklichen, geschichtlichen Religion, überdieß nur zur christlichen, eine ganz äußerliche Beziehung: was allemal zunächst durch das natürliche Licht der Vernunft, solo lumine naturali, gefunden ist, das soll sich hinterher juxta sacram scripturam eben so verhalten; es wird so eingerichtet, daß dieß der Fall ist. Auf den Namen einer Religions-Philosophie kann Christian Wolffs Leistung so wenig Anspruch machen, wie Spinoza's tractatus theol.-pol.

Vielmehr mußte, wenn eine solche nun endlich zu Stande kommen sollte, zuvor das historische Gebiet durchforscht, der Thatbestand dessen, was Religion ist, sicher gestellt werden. Diese Arbeit begann mit dem Werke des Engländers Roß, welches auf dem europäischen Festlande nur in einer französischen und gleich darauf in einer deutschen Uebersetzung bekannt geworden ist. Der Titel der französischen lautet: Ross „Les religions du monde ou démonstration de toutes les religions et hérésies de l'Asie, Afrique, Amérique et de l'Europe. Traduit par La Grue." Amsterdam, 1666. Der Titel der deutschen, die im nächstfolgenden Jahre erschien: „Roffäus, der ganzen Welt Religionen; aus dem Englischen übersetzt von A. Reinarus." Amsterdam, 1667. Diesem Werke von Roß folgten zahlreiche ähnliche, von denen ich nur die drei, wenigstens zu ihrer Zeit, bedeutendsten anführe: Jurieu „Histoire critique des dogmes et des cultes" (seit Adam bis auf Christus) Amsterdam 1704. — Köcher „Abriß aller bekannten Religionen nach ihrem Ursprunge" Jena, 1753 und vorzüglich (auch jetzt noch in einzelnen Partieen sehr werthvoll) Meiners „Grundriß der Geschichte aller Religionen" Lemgo, 1785, später erweitert unter dem Titel „Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen" Hannover, 1816. (Von noch neueren, auf die allgemeine Religionsgeschichte bezüglichen Werken wäre hier noch das von Benjamin Constant zu nennen „de la religion" in vielen Auflagen. Die bei Weitem wichtigeren, besonders auf vergleichende Sprachforschung gestützten Werke unseres Jahrhunderts sind Monographien und werden daher erst dann, wenn wir von den einzelnen Religionen handeln, specieller gewürdigt.

Mit den früheren der eben erwähnten religionsgeschichtlichen Werke bekannt, lieferte Lessing 1780, ein Jahr vor seinem Tode, den ersten Entwurf einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie in seiner kleinen, aus 100 kurzen §§ bestehenden Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts. Er nimmt in dieser Abhandlung den zur Zeit der Patristik, wie bemerkt, in Form einer Ahnung erschienenen, einer allgemeinen Religions-Philosophie allerdings unbedingt-nothwendigen Gedanken wieder auf, den Gedanken eines allmählichen, von Stufe zu Stufe unter göttlicher Leitung direct und indirect vorschreitenden religiösen Entwicklungsganges der gesammten Menschheit. Auch nach Lessing beruht alle Religion und aller Fortschritt in ihrer Ausbildung auf einer solchen Thätigkeit Gottes, deren Zweck eben die Erziehung des Menschengeschlechts ist. Diese pädagogische Thätigkeit Gottes nennt er die Offenbarung. Er sieht in ihr die vorsehungsvolle göttliche Zeitigung der menschlichen Vernunfterkenntniß, — gleichsam die Rechenmeisterin, welche die Resultate vorausgiebt, damit ihnen nachgerechnet werde. Dem Erziehungszwecke gemäß äußert sie sich allmählich, in verschiedenen Akten, zu verschiedenen Zeiten, führt den menschlichen Geist immer tiefer in die göttliche Wahrheit ein, immer näher dem Ziele seines irdischen Daseins, seiner göttlichen Bestimmung entgegen. Lessing unterscheidet drei Hauptstufen in der von ihm s. g. „Ordnung" der göttlichen Offenbarung(en). „Wenn auch, sagt er, der erste Mensch mit einem Begriff von einem einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einzigen, Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieser Theile ein Merkzeichen. So entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei", — die erste Stufe der religiösen Bildung der Menschheit. Auf diesen Irrwegen fährt Lessing fort, würde vielleicht die menschliche Vernunft viele Millionen Jahre sich herumgetrieben haben, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben. Da er aber nicht mehr jedem einzelnen Menschen sich offenbaren konnte noch wollte (denn die Menschen waren bereits zu Nationen zusammen gewachsen), so wählte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung, und

zwar das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorn anfangen zu können. Dieß war das israelitische Volk; d. h. mit der Offenbarung Gottes im A. T. beginnt nach Lessing das zweite Stadium der Erziehung, der religiösen Bildung der Menschheit, das zweite Stadium, welches dann endlich mit der Offenbarung Gottes in Christus unmittelbar in das dritte und letzte Stadium übergeht. Bei der Betrachtung des Judenthums und Christenthums verweilt Lessing etwas länger; er hebt die Hauptmomente einer allmählich höheren Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Lehre hervor, und unternimmt es sogar, den christlichen Begriff der Dreieinigkeit, die Dogmen von der Erbsünde und von der stellvertretenden Genugthuung Christi philosophisch zu rechtfertigen. Worin jedoch, außer dem bloß skizzenartigen Charakter des kleinen Ganzen, der Hauptmangel der Lessing'schen Auffassung besteht, kann Niemandem entgehen. Für Lessing ist, nach einem tiefeingewurzelten Vorurtheil seiner Zeit, die Erziehung des Menschengeschlechts weiter nichts als seine Belehrung; alles Pädagogische geht ihm auf im Scientifischen und darum auch alle Religion in Kenntniß, notitia. Aber selbst wenn wir diesen einseitigen Standpunkt wollten gelten lassen und ganz auf ihn hinübertreten, also Lessing lediglich aus ihm selbst beurtheilen: so leidet seine Abhandlung dennoch an einem unauflöslichen, bei einem so klaren und scharfen Denker wie Lessing, höchst befremdlichen Widerspruch. § 4 nämlich behauptet er, die Offenbarung gebe dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde (wenngleich erst später); dagegen § 77 heißt es wörtlich, durch die geoffenbarte christliche Religion könne die Menschheit auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von ihrer Natur, von ihren Verhältnissen zu Gott geleitet werden, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre.

Uebrigens würde, auch wenn wir jenen Widerspruch (zwischen § 4 und § 77) als ein bloßes Versehen ignoriren, also annehmen wollten, das sei Lessings eigentliche Meinung gewesen und geblieben, daß durch die Offenbarung die Menschheit nur früher in den Besitz von Wahrheiten gelangt sei, zu denen sie von selbst auch (aber später) hätte kommen können, — es würde auch

dann Lessings Meinung nach ihm selber sich nicht halten lassen. Denn da derselbe Lessing zugleich behauptet, diese Wahrheiten seien bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es ganzer Jahrhunderte bedurfte: so giebt er ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf. (Schelling WW. II, 4, S. 5.)

Wenn wir Lessing's Abhandlung „über die Erziehung des Menschengeschlechts" den ersten Entwurf einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie nannten, so haben wir als ersten Versuch der Ausführung, der ausführlicheren Gestaltung einer solchen, mithin als erste wissenschaftlich-philosophische Religionslehre, das 13 Jahre später, 1793, erschienene Werk von Kant zu bezeichnen: „Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft", 1793. Dasselbe zerfällt in vier Hauptstücke: 1) von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten d. i. vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur, 2) vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3) vom Sieg des guten Princips über das Böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden, 4) vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum.

Entsprechend der in der Philosophie überhaupt, wie wir gesehen haben, als Rückschlag gegen die frühere einseitig-theologische Denkart, für welche die Religion Ein und Alles war, von Baco und Cartesius an eingetretenen einseitig-kosmologischen Richtung ist die wesentliche Tendenz des angeführten Werkes von Kant rationalistische Auflösung der Religion in Philosophie als Weltweisheit und speciell in Moral: eine Tendenz, die sich am prägnantesten in dem Schlußsatze des Werkes ausspricht, welcher dahin lautet, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten. Dieser Satz allein verräth, wie es mit der Kantischen Vernunftreligion bestellt ist. Befremdlich — wenn man an die Lehre vom radicalen Bösen denkt. Aber derselbe Kant lehrt: der erste Gebrauch der Vernunft war ein nothwendiger Mißbrauch. Also er dringt nicht bis zu der tödlich-giftigen Wurzel des Bösen. Das formal-allgemeine Gesetz (der kategorische Imperativ „du

sollst") ist für Kant im Grunde auch schon das Evangelium, des Gesetzes Ende und Erfüllung: „Du sollst" = „Du kannst". Er weiß, indem er dies lehrt Nichts von dem, was innerhalb des Gebietes der Offenbarungsreligion die Schrift das „andere Gesetz in den Gliedern" nennt, welches bewirkt, daß wir nicht können, was wir sollen; er weiß Nichts davon, daß Jesus, der Lehrer (Prophet), wesentlich nur Sich lehrt: den Priester und König. Wäre dem nicht so, dann wäre das Christenthum, rein historisch betrachtet, mit seinem thatsächlichen Einfluß auf die Umgestaltung aller Weltverhältnisse eine Unmöglichkeit (Döllinger). Was wir thun sollen, können wir auch ohne das Christenthum lernen. Aber das Thun! Alles, was in den geschichtlichen Religionen, speciell in der christlichen sich auf das Nichtkönnen, wiewohl Sollen bezieht (also auf Sünde und Gnade, Sühnung der Sünde u. s. f.), das gilt Kant für überflüßig, zusätzlich, für Verunreinigung des rein Religiösen, Uebertreibung und Ueberspannung des religiösen Glaubens, Aberglaube. Er hatte nämlich in seiner „Kritik der practischen Vernunft", die seiner Religionsphilosophie als Voraussetzung und Unterlage dient, 1788, die Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott theils als Factum, theils als Postulate dieser praktischen Vernunft zu erweisen, unternommen. Nun steht ihm in seiner Religionslehre von vornherein fest, daß der Glaube an diese drei Ideen, diese, wie man meist anführt, drei Postulate der praktischen Vernunft (genauer an das eine Factum [Freiheit], und die zwei Postulate [Unsterblichkeit, Gott],) der religiöse Glaube sei in seiner Reinheit, und er fragt nun, woher es komme, daß alle positiven, empirisch-gegebenen Religionen neben und außer dem Inhalt dieses reinreligiösen Vernunftglaubens noch s. g. Dogmen d. h., nach Kant noch einen „doctrinalen, historischen" Glauben enthalten, der unmittelbar in keiner Beziehung zum Sittengesetz und zu den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins stehe, den Glauben an zufällige Geschichtswahrheiten; — da haben wir wieder den „garstigen breiten Graben" Lessing's [„Beweis des Geistes und der Kraft"]. Zu zeigen, wie wir über diesen Graben hinüberkommen, wie wir zur Einsicht kommen in die Nothwendigkeit der heilsgeschichtlichen Thatsachen, die Lessing zufällige nennt, wie wir das wissenschaftliche Recht erwerben zu der Gegenfrage: „mußte nicht Christus leiden, mußte er nicht auferstehen?" —,

das wird eine der Hauptaufgaben unsrer Religions-Philosophie sein. Zu ihrer Lösung fehlen uns hier noch die Vordersätze. Kant's Erklärung der Thatsache, daß ein doctrinaler Glaube da ist, beruht einerseits auf der Anerkennung, daß es vermessen sein würde, den gesammten Inhalt einer positiven Religion nur aus bloßer Vernunft ableiten zu wollen, da sie ja auch geoffenbart sein könne, andererseits aber auf der Bemerkung, es sei eine „besondere Schwäche" der menschlichen Natur, daß die Menschen, wenn sie auch jenem Vernunftglauben alle Ehre widerfahren lassen, doch nicht leicht zu überzeugen sind, daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel Alles sei, was Gott von den Menschen fordere, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie meinen vielmehr, daß Gott noch besondere, Ihm selbst geltende „Dienste" („Lohn- und Frohndienste") zu leisten seien, und daß er namentlich an Lobeserhebungen, Ehren- und Unterwürfigkeitsbezeigungen (Kniebeugen ꝛc.) ein unmittelbares Wohlgefallen finde. Es ist ein berühmtes oder, wie Andere sagen, berüchtigtes Dictum von Kant: jeder vernünftige Mensch müsse sich schämen und schäme sich auch, von einem Mitmenschen bei einem lauten Gebet überrascht zu werden; gleichwohl höre die Neigung, leise und laut zu beten, nicht auf. So entspringe der Begriff einer gottesdienstlichen, statt (oder als Anhang) des Begriffs einer rein moralischen Religion. Und da die Art und Weise, wie Gott verehrt und bedient sein wolle, wenn sie noch in etwas Anderem als in der Befolgung rein-moralischer Gesetze bestehen soll, nicht durch unsere eigene Vernunft die uns eben immer bloß auf das rein Moralische hinweise, immer bloß auf jene drei Ideen führe, sondern nur durch Offenbarung erkannt werden könne, so erkläre sich aus dem „Hange" der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion ihr Hang zum Glauben an eine statutarische, der Offenbarung bedürftige, göttliche Gesetzgebung. So bilde sich ein „historischer" Glaube, und so geschehe es, daß die Menschen die Vereinigung zu einer Kirche niemals behufs der Förderung des Moralischen in der Religion für nothwendig halten, sondern nur, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse ꝛc. ihrem Gott zu dienen," d. h. daß sie eine solche Vereinigung nicht auf den reinen Vernunftglauben, sondern auf jenen historischen Glauben gründen, den man deßhalb auch im Gegensatz zum reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nen-

nen könne. Wurzelt aber demnach die Seite der Religion, von welcher sie Kirchenglaube ist, in jener „Schwäche der menschlichen Natur", die andere Seite hingegen, von welcher sie reiner Vernunftglaube ist, in den festen, unabänderlichen Postulaten der praktischen Vernunft: so kann ein Fortschritt der religiösen Bildung nur dadurch entstehen und nur darin bestehen, daß jene Schwäche vom menschlichen Geist immer mehr abgestreift wird, d. h. darin, daß der Kirchenglaube immer mehr dem reinen Vernunftglauben Platz macht; dieß ist, wie Kant ausdrücklich erklärt, das in ihm selbst liegende „Ziel" alles Kirchenglaubens: er soll und muß, wenn nicht das Priesterthum zum Pfaffenthum ausartet, an seiner eigenen Selbstzerstörung arbeiten, sich, da er in Wahrheit überflüssig ist, auch in Wirklichkeit überflüssig machen. Speciell gilt unserm Philosophen der historische Christus nur für den Stifter der statutarischen Kirche, eines nothwendigen Uebels, eines leider nothwendigen Vehikels (Beförderungsmittels) der reinen Erscheinung des Reiches Gottes. Die wahre, von dogmatischen Beisätzen gereinigte, christliche Religion besteht nach ihm darin, daß wir dem weisen „Lehrer des Evangeliums" nachahmen, (so nennt er Christus: Lehrer; nicht Gegenstand, Inhalt des Evangeliums, ist er ihm); daß wir in dieser Nachfolge Christi, das in uns Allen ohnehin vorhandene Urbild des ewigen Gottessohnes, d. h. des vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen, verwirklichen, mit anderen Worten: dem kategorischen Imperativ Folge leisten. In diesem Sinne, also moralisch müssen alle christliche Dogmen, so lange sie noch nicht gänzlich abgeschafft sind, umgedeutet werden: eine Umdeutung, die Kant selbst an mehreren, auch an dem Trinitätsdogma, versucht.

Die Kantische Auflösung der Religion in Philosophie als Weltweisheit nimmt ihren weiteren Fortgang in Fichte, für den in der früheren, ursprünglichen Gestalt seiner Lehre an die Stelle Gottes geradezu die sittliche Weltordnung tritt; hernach aber ist für ihn, gemäß seiner späteren philosophischen Richtung überhaupt, das pantheistisch-mystische Versinken in dem ewig Einen und Allgemeinen (Gott), das höchste Ziel aller Religion. Der historische Christus habe, meint er, dasselbe, was der Philosoph jetzt ohne Ihn auf wissenschaftlichem Wege erreiche — eben dieses Versinken in Gott —, einst, vor 1800 Jahren, in Form der Unmittel-

barkeit an sich erfahren und dargestellt. Aber das sei eben historisch, wie Christus selber; die metaphysische Wahrheit dieses Geschichtlichen hingegen sei die allgemeine Menschwerdung Gottes, resp. Gottwerdung des Menschen; eine einmalige könne man nur mit Hülfe von Dichtungen beweisen. So spricht er hierüber sich aus in seiner Religionslehre, der „Anweisung zum seligen Leben", 1806, 6. Vorlesung nebst Beilage. Was hier Christenthum heißt, ist dem indischen Religionssystem so ähnlich, wie ein Ei dem andern. Diese Sätze Fichte's könnten eben so gut aus der Feder eines Brahmanen geflossen sein.

Gegen Kant und dessen Ableitung der Religion aus der praktischen Vernunft suchte Friedr. Heinr. Jacobi in unverkennbar redlichem und edlem Streben, aber mit äußerst schwachen wissenschaftlichen Mitteln (dilettantisch), die Religion als ein unmittelbares, nicht weiter abzuleitendes, auf den s. g. Geistesgefühlen (opp. dem von Gott abführenden „Verstande") beruhendes Vernehmen des Uebersinnlichen zu begreifen. Das Vieldeutige und darum Haltlose einer solchen Begriffsbestimmung verräth sich sofort. Unter diese Rubrik „Vernehmen, Anschauen des Uebersinnlichen" läßt sich ganz wie die Religion, auch z. B. die platonische Philosophie bringen, am Ende auch das sog. Hellsehen, und vieles Andere. Trotzdem fand Jacobi zahlreiche Anhänger, wie F. A. Carus, dessen „allgemeine Religions-Philosophie" nach seinem Tode, Leipzig 1810, erschien im 7. Bde. seiner nachgelassenen Werke, ferner Friedr. Köppen, der eine „Philosophie des Christenthums" herausgab (Leipzig, 1813), Fries, de Wette u. A. Diese Männer überboten einander förmlich in einem wissenschaftlich-unbestimmten, allgemeinen, phrasenreichen Herumreden über die Religion. Ich führe, damit das Urtheil nicht ungerecht scheine, zum Belege nur wenige Stellen aus ihren Werken an; Carus sagt: „Die Religion kündigt sich überhaupt an als ein Gefühl, und zwar als ein höchst mächtiges, welches unser tiefstes Inneres ergreift und den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefühl der unvermeidlichen Abhängigkeit unsres Wirkens und Strebens ist; sie ist innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbstständiges Sein und ein ruhendes Leben in diesem Glauben, also nicht bloß Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Größten, des moralischen Gesetzes, nicht bloß an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten, einer reinen Gesin-

nung. Sie geht nicht aus der Vernunft allein hervor, sondern aus dem ersten „Regen der Freiheit" als eine That des ganzen, mit sich einigen Menschen und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen Menschen"! (Es ist, als ob man Wind einathmet, und doch hat dieser Wind die Schriften dieser Männer zu dicken Büchern aufgeblasen). — Aehnlich Köppen: „In den Freigeborenen liegt ein unvertilgbarer Trieb zur Gottheit; so gewiß der Mensch frei ist, erwägt, handelt, berathet, entscheidet: so gewiß ist Gott. Religion ist Ehrfurcht, Scheu, Liebe, welche sich auf ein unsichtbares Wesen beziehen." — Nach Fries hat die Philosophie der Religion mit der philosophischen Aesthetik Eine Aufgabe. Die Religionen, sagt er, „dienen im großen Ganzen des Lebens der Menschheit nur zur Ausbildung des Gemüths für die Ideale der Schönheit und Erhabenheit, für die Ideale des Wunsches, und im wahren Wesen der Religion nimmt die Religion des Herzens die erste Stelle ein, welche in Begeisterung, Ergebung und Andacht das religiöse Leben mit dem sittlichen Gefühl vereinigt"! ꝛc. Man ersieht daraus: es ist leider kaum eine Wissenschaft mit einem solchen Schwall nichtssagender Redensarten überschüttet worden wie die unsere, die Religionsphilosophie; abusus optimi pessimus.

Mit Jacobi gewissermaßen verwandt, aber wissenschaftlich ungleich gediegener entwickelte Schleiermacher die — später in der Glaubenslehre von ihm noch schärfer bestimmte und abgerundete — religiöse Gefühlstheorie oder Theorie von der Religion als dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle in seinen berühmten „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", Berlin, 1799 und hernach in vielen neuen Auflagen, sämmtliche Werke I. Abth., erster Band, S. 133—460. Die erste Rede dient als Einleitung zur Rechtfertigung des Unternehmens; die zweite, bei Weitem längste, handelt von dem Wesen der Religion, welches Schleiermacher, wie gesagt, in das Gefühl oder unmittelbare (zuständliche) Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit setzt; die dritte von der Bildung zur Religion; die vierte von dem Geselligen in der Religion (vom religiösen Gemeinschaftsleben) oder von Kirche und Priesterthum; die fünfte endlich von den Religionen. Das nähere und zugleich kritische Eingehen in die Religionslehre Schleiermacher's verschieben wir, da

dieselbe keineswegs eine bloß geschichtliche, vergangene ist, sondern noch in unserer Zeit mächtig nachwirkt, als eben darum nicht in die Einleitung gehörig, auf den ersten Haupttheil unsrer Disciplin selbst, in welchem wir, nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, das Wesen der Religion bestimmen werden. Für jetzt möge die kurze Angabe des Inhalts seiner Reden genügen.

Während Schleiermacher in seiner Ansicht von der Religion als einem Gefühle (so allgemein gefaßt) mit Jacobi übereinstimmt, steht er, was die rein philosophische Basis seiner Gedankenentwicklung betrifft, in engem Zusammenhange mit der früheren Schelling'schen Philosophie, der s. g. Identitätsphilosophie oder der Lehre von dem Absoluten (von Gott) als der Identität des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und Objectiven aller möglichen Gegensätze. Da es nun von diesem Absoluten, diesem göttlichen Ein und All, nach der früheren Meinung Schelling's schlechterdings kein anderes Wissen giebt als das absolute Wissen, die s. g. intellectuelle Anschauung, welche der wahren Philosophie eigne: so konnte, auf dem Boden der damaligen Schelling'schen Lehre, die Religion, wenn man ihr nicht, wie Schleiermacher, ein absonderliches, dem philosophischen Wissen entrücktes Gebiet (eben das Gefühlsgebiet) vindicirte, nur einem zwiefachen Schicksal erliegen. Entweder nämlich konnte die Religion im Verhältniß zu jenem absoluten Wissen als eine durchaus unberechtigte, vollkommen unadäquate Erkenntnißform angesehen werden, oder als eine niedere, relativ-provisorisch-berechtigte Stufe in der Entwicklung des absoluten Wissens. Das Erstere war die Ansicht des früheren Schelling, der die Möglichkeit einer allmählichen, von Stufe zu Stufe vorschreitenden Entwicklung des Wissens vom Absoluten rundweg läugnete, und es eben darum zu gar keiner eigentlichen Religions-Philosophie brachte; das Letztere die Ansicht Hegel's, dessen Philosophie im Ganzen die Fortsetzung und Vollendung der früheren Schelling'schen ist.

Hegel's Vorlesungen über die Religions-Philosophie bilden den elften und zwölften Band seiner sämmtlichen Werke. Sie wurden, nach dem Tode Hegel's, mit Hülfe seiner Hefte und mehrerer Nachschriften von Zuhörern, in erster Auflage herausgegeben von Marheineke, 1832, in zweiter, vielfach veränderter Auflage,

unter Mitwirkung von Bruno Bauer, 1840. Hegel zerlegt das Ganze seiner religionsphilosophischen Lehre in drei Haupttheile. Der erste handelt von dem Begriff der Religion; der zweite von der bestimmten, d. h. in den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen, den einzelnen Religionen, zu bestimmten Unterschieden gelangten Religion; der dritte von der absoluten oder christlichen Religion, in welcher die Religion überhaupt aus den Unterschieden ihrer Erscheinungsformen in die Einheit ihres Begriffs zurückkehrt und so sich selbst vollendet (se absolvit, absoluta est, absolute Religion). Der erste Haupttheil also ist rein speculativ; der zweite geschichtlich; in dem dritten vereinigt sich Beides, deckt sich das Geschichtliche mit dem Speculativen.

Der erste, reinspeculative Haupttheil wiederum hat drei Abtheilungen: 1) von Gott; 2) von der Religion als solcher oder dem religiösen Verhältniß in der Form des Gefühls, in der Form der Vorstellung, und auf der höchsten Stufe, in der Form des Denkens, in welcher die Religion als solche theoretisch sich aufhebt und zur Philosophie wird, in Philosophie sich selbst auflöst; 3) von dem Cultus, in welchem nach Hegel das religiöse Bewußtsein praktisch seine Endlichkeit aufhebt, sich und das Seinige an Gott hingiebt, opfert.

Im zweiten, geschichtlichen Haupttheile deducirt Hegel angeblich aus dem Begriff und Wesen der Religion, a priori, die hinterher durch die Geschichte bestätigten, wirklich vorhandenen concreten Erscheinungsformen derselben, die Religionen. Er unterscheidet zwei Gattungen der so bestimmten, zu Religionen gewordenen Religion, und giebt demnach dem zweiten Haupttheile zwei Abtheilungen: 1) Die Naturreligion; 2) die Religion der geistigen Individualität. Jede von diesen beiden Gattungen der Religion begreift nun wieder mehrere Arten unter sich. Die erste nämlich, die Naturreligion, umfaßt nach Hegel die Religion der Zauberei oder die chinesische und buddhistische, die Religion der Phantasie oder die indische und, schon im Uebergang auf die höhere Stufe, zu der höheren Gattung, die Lichtreligion oder die persische und die Religion des Räthsels oder die ägyptische. Diese beiden also, die persische und die ägyptische Religion, bilden nach Hegel den Uebergang zu der zweiten Gattung, der Religion der geistigen Individualität, und diese selbst umfaßt drei Arten: die Religion der Erhabenheit oder die

jüdische, die Religion der Schönheit oder die griechische, und die Religion der Zweckmäßigkeit, der Verstandeszwecke, oder die römische.

Im dritten, zugleich geschichtlichen und speculativen, Haupttheil endlich stellt Hegel die christliche Religion als diejenige dar, in welcher der Begriff oder das Wesen der Religion sich auf absolut-vollkommene Weise realisirt habe. Er legt dabei die christliche Trinitätslehre zu Grunde und unterscheidet, nach ihr schematisirend, 3 Abtheilungen des dritten Haupttheils: 1. wird Gott betrachtet in seiner ewigen Idee an und für sich: das Reich des Vaters; 2. die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens oder die Differenz: das Reich des Sohnes; 3. die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes, in welchem die Differenz sich zu einer höheren Einheit aufhebt. — Einen Anhang zur Religions-Philosophie Hegels bilden die im 12. Bande seiner Werke mit enthaltenen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in welchen die von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft unternommene Widerlegung dieser Beweise einer Antikritik unterzogen und zu zeigen versucht wird, daß alle diese Beweise sich sehr wohl halten lassen, wenn man sie nur als Arten oder Stufen der nothwendigen Erhebung des endlichen Bewußtseins zum Absoluten (zu Gott) ansieht und begreift. Vgl. Strauß „Charakt. und Krit.", 1839, S. 178: Was Hegel hiermit will hat er „in der kurzen Anmerkung der Encyklopädie (zu § 50) besser und schärfer gethan, als in den weitschichtigen und daher nicht zum Ziele kommenden Vorlesungen über diesen Gegenstand."

Ueber das Princip, welches Hegel durch seine ganze Religions-Philosophie durchgeführt hat, über seine Grundanschauung, müssen wir, da sie, gleich der Schleiermacher'schen, noch in die Gegenwart, zumal durch Vermittlung Baur's und seiner Schule, bedeutsam eingreift, eine prüfende Erörterung uns bis eben dahin vorbehalten, wo wir auch auf Schleiermacher zurückkommen werden. Das äußere Schema aber, die Eintheilung, habe ich gleich hier ausführlich mitgetheilt, weil diese Seite seiner Religions-Philosophie bereits wirklich der bloßen Geschichte, unsrer Wissenschaft, ihrer Vergangenheit, angehört. Ueber das Willkürliche, die großen Mängel und groben Irrthümer dieser Eintheilung und der in ihr, angeblich a priori, versuchten Ordnung namentlich des

geschichtlichen Stoffes herrscht zur Zeit so gut wie Eine Stimme. Hegel selbst schon scheint an seiner Deduction irre geworden zu sein. Denn in der zweiten, von Bruno Bauer mit besorgten Auflage wird z. B. die buddhistische Religion nicht mehr, wie in der ersten Auflage wunderlicher Weise, vor der indischen behandelt, und wird auch die chinesische Religion nicht mehr als Religion der Zauberei gefaßt, sondern unter der Ueberschrift „Entzweiung des Bewußtseins in sich" zur indischen und buddhistischen gestellt, als „Religion des Maaßes" zur „Religion der Phantasie" und „Religion des Insichseins" (Zeller Gesch. d. deutschen Ph. S. 831). Unter der indischen Religion versteht Hegel, in schroffem Widerspruch mit den Thatsachen der Geschichte, bloß die Brahmanenreligion (Epenreligion); von der alt- und ächtindischen Volksreligion (Vedenreligion), die keineswegs mit der viel späteren Brahmanenreligion identificirt werden darf, weiß oder erwähnt er gar nichts. Sodann zeugt es von einer nicht minder starken Verkennung des geschichtlichen Sachverhalts, wenn Hegel die jüdische Religion als die Religion der Erhabenheit mit der griechischen und römischen in Eine Reihe, ja gar noch als niedere Stufe unter die letzteren setzt. Vgl. Rosenkranz „Aus Hegel's Leben", 1845, S. 172: „Die Geschichte des jüdischen Volkes hat als ein finsteres Räthsel ihn (Hegel) lebenslang gequält. Er hat sie daher auch überall ganz verschieden behandelt: bald, wie in der Phänom., ignorirt er sie beinahe; bald, wie in der Rechtsphilosophie, rückt er sie dicht an den germanischen Geist heran; bald, wie in der Religions-Philosophie, coordinirt er sie der griechischen und römischen; endlich aber, in der Philosophie der Geschichte, integrirt er sie dem persischen Reiche." Finis coronat opus! Ferner wird die höchst wichtige germanische Mythologie gänzlich mit Stillschweigen übergangen. Und endlich kann es, wie sich leicht begreift, nur Verwirrung anrichten, wenn Hegel die geschichtliche christliche Religion, die doch auch nur eine, immerhin die höchste, absolute Erscheinungsform des Wesens der Religion ist, dem zweiten geschichtlichen Haupttheil entzieht, aus dem Zusammenhange mit den übrigen geschichtlichen Religionen herausreißt und dem dritten Haupttheile zuweist, als wäre sie so ein Mittelding zwischen Geschichte und Speculation.

Indeß aller dieser und der später zu berührenden principiellen Mängel ungeachtet kann ich nicht umhin, dem Endurtheile

beizutreten, welches Ulrici über Hegel's Religions-Philosophie fällt im 12. Bande der Herzog'schen Real-Encyklopädie (S. 709): „Obwohl — so lauten die Worte Ulrici's — obwohl Hegel nicht nur gegen Wesen und Begriff der Religion überhaupt, sondern auch gegen die historische Treue und Wahrheit arg verstoßen hat, so ist es doch ein höchst anerkennenswerthes Verdienst von ihm, daß er die Idee (er meint: das Ideal, die höchste Aufgabe) einer wahren Religions-Philosophie zuerst klar und gründlich erfaßt und, gestützt auf umfangreiche historische Studien, den ersten Versuch gemacht hat, die Aufgabe vollständig nach ihren beiden wesentlichen Seiten (nach der speculativen und nach der geschichtlichen) zu lösen. Ja — so schließt Ulrici — man kann sagen, daß bis zu der kürzlich erfolgten Veröffentlichung des Schelling'schen Nachlasses, seine Religions-Philosophie die einzige war, welche diesen Namen im vollen Sinne des Wortes verdiente", (wohl verstanden, was Ulrici nach dem Vorigen offenbar meint, der Intention nach).

Herbart hat, streng genommen, innerhalb seines System's für die Religionsphilosophie keine Stelle. Dies sein System nämlich hat 3, resp. 2 Theile. Er faßt die Religionslehre als Anhang, als theoretisch zu begründende, praktisch auszuführende Ergänzung der Moral. Keineswegs löst er sie, wie Kant, in Moral auf. Da, meint er, keine Moral, keine Güter-, Pflichten- und Tugendlehre im Stande sei, den Menschen vor Leiden, vor Uebertretungen und vor innerem Verderben zu sichern, so habe die Religion, eben als Ergänzung der Moral, die dreifache Bestimmung, den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern und dann zu beruhigen. Speciell zur christlichen Religion verhält sich Herbart in exoterischer Rede keineswegs abgeneigt, streng-wissenschaftlich aber so gut wie stillschweigend: er widmet ihr hier und da eine respectvolle Anerkennung oder beiläufige Bemerkung, und daher mag es wohl kommen, daß auch etliche notorisch kirchliche und rechtgläubige Männer fort und fort es mit Herbart halten, es bei ihm aushalten. Doch zeugt dies von einem Mangel an Schärfe des Urtheils; denn es ist seine metaphysische Lehre von einer ursprünglichen, ewigen Vielheit qualitativ bestimmter einfacher Wesen, der s. g. Realen oder Monaden, sicher nicht verträglich mit der christlichen Lehre von einem

Schöpfer der Welt, und wenn nach Herbart das Reale, das ursprünglich, ewig Seiende, also auch das höchste Seiende (Gott) gar keine wesentliche Relation" (Beziehung auf ein Anderes) in sich trägt, vielmehr in sich einfach ist und bleibt, wenn nach Herbart „ursprüngliche Vielheit in Einem" (Einheit im Unterschiede) der „Ruin aller gesunden Metaphysik" ist, so haben wir hier das gerade Gegentheil der christlichen Grundlehre von Gott als der Liebe oder von der Trinität; denn diese verneint ein in sich einfaches, beziehungsloses, sich selbst genügendes, an sich haltendes, nicht über sich hinaus wollendes, nicht im Anderen erst seliges, befriedigtes Sein und behauptet eben eine ursprüngliche Vielheit (Dreiheit) in Einem, Einheit im Unterschiede. Herbart selbst, der übrigens offen eingesteht, daß seine Metaphysik sich ihm zu entfremden drohe, sobald er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche, hat keine besondere Religionsphilosophie hinterlassen, nur Abhandlungen zur Religionsphilosophie; besonders a) „die Gespräche über das Böse" 1817, b) die Briefe an Griepenkerl über die „Freiheit des menschlichen Willens" 1836. Wohl aber haben in seinem Sinn und Geiste zwei seiner Schüler, Drobisch und Taute, religionsphilosophische Werke herausgegeben: Drobisch ein kleineres, unter dem Titel: „Grundlehren der Religions-Philosophie, Leipzig 1840; Taute ein größeres, unter dem Titel „Religions-Philosophie vom Standpunkt der Philosophie Herbart's (1. Theil „allgemeine Religions-Philosophie", Elbing 1840; 2. Theil „Philosophie des Christenthums", Leipzig, 1852). In formaler Hinsicht, auch in Hinsicht der Darstellungsform, ist das kleinere Werk von Drobisch bei Weitem vorzüglicher, präciser und lichtvoller, als das größere von Taute. — Der Gang, den seine Untersuchung nimmt, ist folgender. Zunächst wird die Aufgabe der Religions-Philosophie im Allgemeinen dahin bestimmt, daß sie die Religion als ein Gegebenes zu begreifen habe. Gegeben aber ist erstlich die subjective Religion. Sie leitet Drobisch ab aus der Sehnsucht nach einem Höheren und Mächtigeren, nach Erlösung von Noth und Trübsal, aus dem Bedürfniß des Dankes für Befreiung von Leiden, für Glück und Freude, aus dem Bewußtsein der Sünde, aus Gewissensangst, dem Bedürfniß der Stärkung unsrer moralischen Kraft. Der religiöse Glaube ist — so definirt ihn Drobisch — der natürliche, aber nicht nothwendige Erfolg dieses

Wünschens und Sehnens, eine freiwillige Anerkennung oder Annahme, durch welche die Sehnsucht befriedigt, die Spannung gelöst wird. In dieser so entstehenden subjectiven oder, wie Drobisch sie auch nennt, natürlichen Religion findet nun die ebenfalls, ja erst recht gegebene objective, historisch überlieferte Religion den kräftigen Stamm, auf den sie ihre Reiser pfropft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln. Die Unterschiede dieser objectiven Religion, also die verschiedenen Religionen, bestimmt Drobisch als „Stufen der psychologischen Reife". Es giebt nach ihm 3 solcher Stufen: die der Sinnlichkeit und Phantasie, die der Schönheit und der Verstandeszwecke, die der Sittlichkeit und der Vernunftzwecke; er vergleicht die 3 Stufen mit dem Kindesalter, der Jugend und dem reifen Mannesalter. Auf der ersten Stufe stehen der Feticismus, der Thierdienst, der Sabäismus, endlich die indische Religion. — Auf dem Uebergange von der ersten zur zweiten: die persische und ägyptische Religion. Auf der zweiten Stufe: die Religion der Griechen und der Römer. Auf der dritten Stufe: die jüdische und die christliche; als gegen das Christenthum gerichtete Erneuerung des Judenthums faßt Drobisch den Islam auf. Im Einzelnen lehnt er sich hierbei vielfach sichtlich an Hegel an, weicht jedoch besonders darin von ihm rühmlich ab, daß er die jüdische Religion nicht auf die zweite, sondern als unmittelbare Vorläuferin der christlichen mit auf die dritte, höchste Stufe setzt. Gegeben also ist die subjective und die objective Religion; beide hat die Religions-Philosophie zu begreifen, und zwar hat sie — so wird ihre allgemeine Aufgabe jetzt genauer begränzt — der subjectiven Religion gegenüber den durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoff wissenschaftlich zu bearbeiten, der objectiven Religion gegenüber als ein „religiöser Kriticismus" (im Gegensatze sowohl zum religiösen Skepticismus wie zum religiösen Dogmatismus, welche beide Drobisch verwirft) das Widersprechende, Ungereimte, das sich etwa in ihr, der objectiven oder positiven Religion, findet, von dem wissenschaftlich Begründeten zu scheiden, Anderes, was sie weder zu begründen noch als unmöglich darzuthun vermag, dem subjectiven Glauben zu überlassen. Demgemäß werden die Beweise für das Dasein Gottes auf's Neue geprüft, erstens die theoretischen: der ontologische, der kosmologische, der teleologische, zweitens die ethisch-praktischen. Das positive Resultat der Prüfung ist, daß dem gewissenhaften Men-

schen, der das Gute will und, damit die sittliche Energie nicht gelähmt werde, die Erreichbarkeit dessen, was er will, voraussetzen muß, die ganze Natur sich darstellt als eine große, auf einen intelligenten, selbstbewußten, persönlichen Urheber hinweisende Zweckveranstaltung, in welcher alle Mittel bereit liegen, um eine moralische Welt zu verwirklichen, wenn sie nur ergriffen und benutzt werden. (S. 179 ff.). Das Dasein eines solchen Gottes ist demnach, wie Drobisch S. 188 sagt, „die Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung der Pflicht", mit andern Worten moralisch nothwendig. Sodann wird die Idee Gottes näher (eigenschaftlich) bestimmt mit Vertheidigung des moralischen Theismus, mit entschiedener Bekämpfung des Pantheismus. Endlich wird, von dem schon bezeichneten Standpunkte des religiösen Kriticismus aus, den Drobisch auch (S. 264) „kritischen Supernaturalismus" nennt, eine Versöhnung zwischen der Philosophie und der Religion angestrebt in der ausgesprochenen Ueberzeugung, daß „die höchsten Interessen der Philosophie und der Theologie immer und ewig dieselben sind und bleiben." — Die Tendenz des Werkes ist klar und gereicht einem herbartianischen Philosophen zu doppelter Ehre; jedoch leidet, was wir über die Stellung Herbart's selbst zur Religion und speciell zur christlichen Religion bemerkt haben, auch auf die Leistung seines Schülers und Freundes Anwendung. Auch für Drobisch ist die Religions-Philosophie nicht, wie wir in unserm § 1. ihren Begriff bestimmt haben, die philosophische Centralwissenschaft, deren die Philosophie als einer vermittelnden Disciplin (um von ihrem Anfang aus ihr Ende, ihren Zweck zu erreichen) zur Lösung des Welträthsels um des Knotens willen, der im Bösen liegt, unumgänglich bedarf, sondern, wie Drobisch S. 251 ausdrücklich erklärt, der „Schlußstein des Lehrgebäudes der gesammten Philosophie." Dieses, das Lehrgebäude der gesammten Philosophie, ist fertig, und jene, die Religionsphilosophie, wird ihm wie ein Schmuck, der zur Noth auch fehlen könnte, aufgesetzt. Zwar bedeutet das Gleichniß vom Schlußstein, buchstäblich verstanden, mehr; allein ohne Gleichniß zeugt der Thatbestand der Herbartischen Philosophie zur Genüge dafür, daß unser Urtheil kein ungerechtes ist.

In dem letzten, der einseitig-kosmologischen Richtung ergebenen Philosophen, in dem Philosophen, der alles und jedes Göttliche

ausdrücklich nach Wolkenkukuksheim verlegt, in Schopenhauer richtet diese Richtung faktisch sich selbst zu Grunde durch ein negatives, nihilistisches Denken, für welches von allen Religionen nur die des Nichts, die buddhistische, beachtenswerth ist. Nach den kritischen Beleuchtungen, welche Schopenhauers System besonders durch Trendelenburg und Haym erfahren hat, hat es den größten Theil seiner Blendkraft eingebüßt. Ja, wer diese kritischen Arbeiten kennt, muß alles positive Interesse an ihm verloren haben, denn es herrscht von vornherein in ihm die nackte Willkür. Trotzdem hat es noch und wird es stets behalten eine hohe negative Wichtigkeit. In ihm hat die kosmologische Philosophie sich glänzend ausgelebt.

So bleiben uns denn hier, (wo wir den geschichtlichen Entwicklungsgang der allgemeinen Religionsphilosophie zu schildern haben), einzig noch die Versuche zu erwähnen übrig, die in neuester Zeit angestellt worden sind zur Begründung einer Religions-Philosophie aus dem weder einseitig-theologischen noch einseitig-kosmologischen, sondern vollchristlichen theanthropologischen Princip. Es sind dieß in erster Linie die vor einigen Jahren in Gesammtausgaben erschienenen Arbeiten Franz v. Baader's und des späteren Schelling. Baader erklärt für seinen eigentlichen Lehrer keinen der zeitgemäßen Philosophen, sondern den alten philosophus teutonicus, Jakob Böhme. Sein in unsere Wissenschaft einschlägiges Hauptwerk sind die Vorlesungen über speculative Dogmatik; die Hauptschrift des späteren Schelling sind die Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (oder des Heidenthums und des durch das Judenthum vorbereiteten, bestimmter als durch das Heidenthum vorbereiteten Christenthums), in 4 Bänden. Wir werden beide im ferneren Verlauf unsrer Darstellung vielfach berücksichtigen und insonderheit der Schelling'schen Auffassung der Mythologie und Offenbarung dann, wenn wir von den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion handeln, eine ausführliche Besprechung widmen. Hier sei über Inhalt und Form ihrer Werke vorläufig nur Folgendes bemerkt. Der Inhalt ist bei beiden, ungeachtet der theanthropologischen, rein- und voll-christlichen Tendenz, dennoch getrübt, und zwar — bei Baader durch confessionellen Einfluß (er war und blieb römischer Katholik), bei Schelling durch eine Nachwirkung seiner früheren, nicht völlig überwundenen pantheistischen oder kosmotheistischen (Gott und Welt confundiren-

den) Speculation. — Baader hat im Centrum seines christlichen Lehrbaues, kurz ausgedrückt, die Wiedergeburt, aber nicht die Rechtfertigung und darum doch auch jene nicht in der ganzen Wahrheit des Begriffs; er verkannte zum tiefsten Schaden der Ausbildung seiner Lehre durchweg, daß in Luther eine, wenn auch nicht so entwickelte, doch ungleich geläutertere Mystik sich kräftig erwies als in dem philosophus teutonicus, der seinerseits mit dem Guten, was er bietet, undenkbar wäre ohne Luther und dessen Werk. Für Schelling aber ist Christus mehr nur der höchste Gegenstand als der einige Mittler auch der Philosophie; das: rein ab und Christo an — ist ihm zu schwer geworden; wie hätte er sonst seine spätere Philosophie für eine höhere Entwicklungsstufe, für eine Ergänzung der früheren, als der einen Hälfte erklären können? Vom Pantheismus entwickelt man sich nicht zum Theismus des Christenthums, sondern das Alte muß vergehen, wenn Alles neu werden soll. Die Form aber, die Methode, ist, gleichfalls bei beiden, wesentlich darum mangelhaft, weil sie nicht geschichtlich, nicht nach der Weise der von Platon und Aristoteles begründeten exact-wissenschaftlichen, methodischen Philosophie zu Werke gehen, weil also beide nicht von den Begründern der wissenschaftlichen Philosophie gelernt haben, was philosophische Methode ist, weil sie nicht „der geschichtlichen Entwicklung der großen Gedanken in der Menschheit gefolgt sind", weil sie das vielfach wiederholte Zeugniß der Geschichte überhört haben, daß zwar ohne ein gewisses mystisches Element weder productiv-wissenschaftliche Philosophie gedeiht, noch die reine Kirchenlehre gegen die Erstarrung zur todten Lehre, zur Satzung kann geschützt werden, daß aber bloße Mystik und Theosophie weder in der Wissenschaft noch in der Kirche frommt, sondern dort wie hier verwirrend wirkt. Baader, der weit mehr noch als Schelling auch in der Form sich an Jakob Böhme und dessen gänzlich ungeschulte theosophische Mystik anschließt, kennt Platon und Aristoteles nur mittelbar aus zweiter und dritter Hand, von den Scholastikern her, die er als Katholik eifrig studirt hat; Schelling kannte Platon und besonders Aristoteles in seiner früheren Periode (als er zu philosophiren anfing und noch empfänglich war für die Lehren der Geschichte) gar nicht gründlich. Später hat er freilich das Versäumte mit staunenswerthem Fleiße nachzuholen gesucht; aber es geschah dies zu einer Zeit, in welcher er, mit sich relativ ab-

geschlossen, kein unbefangenes Auge mehr für Aristoteles hatte und eben so viel Eigenes in ihn hineinlas als ächt Aristotelisches aus ihm heraus. Daher das methodisch Mangelhafte der — trotz der Trübung auch des Inhalts — überaus tiefsinnigen, geistvollen, an fruchtbaren und befruchtenden Gedanken reichen Baader'schen und Schelling'schen Religions-Philosophie. Die Läuterung, Reinigung ihres Inhalts und ihre methodische Fortbildung wird, wie wir schon einmal angedeutet haben, wesentlich unterstützt durch den in der Zeitphilosophie zur Herrschaft gelangten noch nicht vollchristlichen, aber zum Christenthum tendirenden, ethischen Theismus. Ihn vertreten auf dem Gebiete der Religions-Philosophie mehrere theils lebende, theils vor Kurzem verstorbene Denker, deren Werke in zweiter Linie hier noch hervorzuheben sind. Von Anton Günther, dem katholischen Philosophen und Weltpriester, die „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums", Wien, 2. Ausg., 1846 u. 1848. Vgl. Ueberweg Grundr. III, 288. Von Chalybäus „Philosophie und Christenthum. Ein Beitrag zur Begründung der Religions-Philosophie", 1853. Von Imm. Herm. Fichte die „speculative Theologie: oder allgemeine Religionslehre", Heidelberg, 1846. Von Weiße in Leipzig „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums", in 3 Bänden, Leipzig 1855 ff. Von Billroth „Vorlesungen über Religions-Philosophie", nach seinem Tode herausgegeben von Erdmann, zweite Aufl., Leipzig 1844. Und von Rettberg „Religions-Philosophie", ebenfalls nach seinem Tode herausgegeben von Henke, Marburg, 1850. In gewissem, nämlich in speculativem Betrachte gehört hierher endlich auch noch die jüngste Religionsphilosophie von O. Pfleiderer „die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" Leipzig 1869. Im speculativen Theil hat er mit dem Pantheismus Baur's entschieden gebrochen, sich an J. H. Fichte und Ulrici eng angeschlossen; in historisch-kritischer Beziehung aber ist er noch gänzlich gebunden an Baur und dessen Schule. Alle diese aber, die größeren und die kleineren Werke, charakterisirt das gemeinsame mehr oder minder erfolgreiche Streben, die Religionsphilosophie aus dem christlichen Princip zu entwickeln, aber dieses Princip nicht nach der Weise der Scholastiker als das selbstverständlich-wahre vorauszusetzen, sondern selbst erst philosophisch zu rechtfertigen, als gültig, als allein gültig zu erweisen. Vgl.

bes. Chalybäus l. c. p. 20 sq. Und hierin müssen wir allerdings die durch den geschichtlichen Entwicklungsgang indicirte besondere religionsphilosophische Aufgabe unsrer Zeit erkennen.

§ 3. Gemäß den Gesetzen der philosophischen Methode, welche von einer ersten, vollen, aber unvollendeten Synthesis durch directe Vermittlung der Analysis zu einer neuen vollendeten Synthesis fortschreitet, bekommt die Religions-Philosophie 3 Theile. Nachdem nämlich (vgl. § 1) auf dem Gewissensstandpunkte, der an sich keineswegs etwa specifisch-religiös ist, das Bedürfniß oder die Nothwendigkeit der Religion als des Gegenstandes einer Centralwissenschaft sich herausgestellt hat, muß diese erstens das fragliche Bedürfniß auf synthetischem Wege möglichst vollständig, in's Einzelne, entwickeln und klar machen, womit sie speculativ das Wesen der Religion oder die wesentlich-nothwendigen Momente ihres Begriffs erkennt. Sie hat sodann zweitens, analytisch, jeglichen Versuchs einer aprioriſchen Construction sich enthaltend, dasjenige, was unter dem Namen der Religion objectiv zur Befriedigung jenes Bedürfnisses sich darbietet, d. h. die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu betrachten. Sie hat endlich drittens das Ergebnis der speculativen und der historischen Forschung kritisch zu prüfen.

Nachdem wir den Begriff der Religions-Philosophie bestimmt und ihre gegenwärtige Aufgabe erkannt haben, liegt uns in der Einleitung nur noch das ganz formale Geschäft ob, die Gliederung unsrer Wissenschaft, ihre Eintheilung zu vollziehen. Diese richtet sich, da die Religions-Philosophie eine philosophische Disciplin ist, natürlich nach den Gesetzen der allgemeinen philosophischen Methode. Die letztere aber hat von jeher, was wir hier als einen Lehnsatz aus der Geschichte der Philosophie, speciell der Logik herübernehmen müssen, 3 Bestandtheile gehabt: sie beginnt mit einer ersten, unmittelbaren, zwar vollen, aber keineswegs schon vollendeten Synthesis; auf sie folgt die Analysis, welcher die von einer unwissenschaftlichen Mystik und Theosophie, aber auch von einer hochfahrenden Speculation vielfach verkannte Bedeutung eines

nothwendigen Mittels (Hülfsmittels) aller speculativen Erkenntniß zukommt; und der Proceß schließt mit einer letzten, eben durch die Analysis vermittelten und vollendeten Synthesis. Hiernach bestimmt sich die Methode und, als prägnanter Ausdruck derselben, die Eintheilung der Religions-Philosophie also: ihre erste Synthesis, von der sie ausgeht, ist das Bedürfniß der Religion, ohne welches eine Wissenschaft der Religion, eine Religionsphilosophie, überflüssig wäre. Dieses Bedürfniß oder die Nothwendigkeit der Religion hat sich, wie wir im ersten Abschnitt unsrer Einleitung gesehen haben, auf dem, der Philosophie als absolut-ethischer Wissenschaft eigenen, Gewissensstandpunkt herausgestellt. Nicht etwa, als ob ich damit das Gewissen für das specifisch-religiöse Organ erklären oder gar, wie Schenkel, aus dem Gewissen die Lehren einer positiven Religion ableiten wollte. Das kommt mir nicht von fern in den Sinn. Das Gewissen ist das nicht schon specifisch-religiöse, sondern allgemein-menschliche und darum auch der Philosophie als einer dem Zwecke des allgemeinen Menschenlebens dienenden Wissenschaft unentbehrliche, primitive, noch unbestimmte, nicht vollzogene, sondern zu vollziehende unmittelbare Gottesbewußtsein. Nur auf dem Standpunkte des Gewissens tritt das Bedürfniß der Religion ein; aber ihr Wesen liegt nicht in dem des Gewissens beschlossen. Das Gewissen ist der Anknüpfungspunkt des religiösen Glaubens und weiterhin, wie sich zeigen wird, das subjective Bewährungsmittel auch der Offenbarungswahrheit, nicht aber, wie Schenkel meint, die Quelle der religiösen und gar der positiv-religiösen Wahrheit. Hiermit stimmt, beiläufig bemerkt, auch die biblisch-theologische Lehre vom Gewissen überein; nach der hervorragend-wichtigen Stelle Hebr. 10, 2 ist das Gewissen der Antrieb zum Opfer, also nach unsrer früheren, vorläufigen, auf das Zeugniß der Geschichte gestützten Darlegung der Antrieb zur Religion, deren Mittelpunkt ja factisch überall das Opfer ist, („sonst hätte, heißt es dort, das Opfern aufgehört"), und 1 Petr. 2, 19 wird das Gewissen näher bestimmt als συνείδησις θεοῦ, was Luther übersetzt hat: „Gewissen zu Gott"; gemeint ist nichts Anderes als das allgemeine, unmittelbare Gottesbewußtsein oder, wie Gaß „die Lehre vom Gewissen", 1869, S. 31 sagt, „ein Selbstbewußtsein, welches zugleich Gottesbewußtsein ist." Derselbe bemerkt ibid. p. 174 ganz richtig (gegen Schenkel, den

er nicht nennt): „Nicht seine Quelle, wohl aber seinen Boden hat der christliche Glaube in dem Gewissensleben gefunden."

Auf dem Gewissensstandpunkt also hat sich das Bedürfniß oder die Nothwendigkeit der Religion herausgestellt. Dieß ist das Erste, das, wovon die Religionsphilosophie ausgeht. Dieß hat sie auf synthetischem Wege nach Möglichkeit vollständig, seinem vollen Inhalte nach, in's Einzelne zu entwickeln. Damit erkennt sie dann, rein-speculativ, das Wesen der Religion, die wesentlich-nothwendigen Momente ihres Begriffs; sie erkennt, was die Religion sein, worin ihr Wesen bestehen muß, wenn sie die vermittelnde Function ausüben soll, um derentwillen allein die Philosophie sich mit dem, was allgemein Religion heißt, zu beschäftigen innere Veranlassung hat. Die Religionsphilosophie hat sodann, analytisch, dasjenige, was sich unter dem Namen der Religion objectiv zur Befriedigung jenes Bedürfnisses darbietet, d. h. die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu durchforschen, analytisch, also nicht, wie Hegel das thut, constructiv. Hier hat sich die Religionsphilosophie nur zu instruiren.

Sie hat endlich das speculativ Erkannte und das Ergebniß der geschichtlichen Forschung kritisch zu vergleichen, d. h. zu prüfen, ob und wo, auf welcher Stelle des Geschichtsfeldes, das Bedürfniß der Religion durch das, was objectiv sich als Religion darbietet, befriedigt wird, ob und wo das Nothwendige (die Nothwendigkeit der Religion) sich verwirklicht.

Ich knüpfe hieran nur noch einige Bemerkungen über gewisse in unsrer Wissenschaft gewöhnliche Eintheilungsfehler.

Wenn im 1. Theile außer Acht gelassen wird, daß es sich in ihr nur um Erkenntniß des wesentlich-Nothwendigen, des Bedürfnisses der Religion handelt, so ist hernach gar kein philosophischer Grund vorhanden, das geschichtliche Gebiet zu betreten. Wenn man eine Religion sich gemacht hat und nun die Religion selbst vermeintlich schon hat, so braucht man als Philosoph, da die Religionsgeschichte eine eigene Disciplin ist, sich gar nicht um ihre geschichtlichen Erscheinungsformen zu kümmern. Der zweite Theil ist dann ein willkürliches Einschiebsel, welches meist dazu dient, die speculative Leere mit historischem Stoff zu füllen.

Aber auch da, wo der 2. Theil philosophisch begründet ist, wird derselbe vielfach unverhältnißmäßig ausgedehnt. Es wird verkannt, daß die Religionsgeschichte wie gesagt eine eigene Disciplin ist, ein Theil der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, das historische aber hier, in der Religionsphilosophie, immer nur die Stelle eines Mittels, eines Mittelgliedes einnehmen darf. Und dabei kommt in der Regel dann noch die christliche Religion, obgleich man sie als die absolute, dem Begriff der Religion adäquate, für uns allein reale anerkennt, in Vergleich mit den anderen zu kurz. Rettberg z. B. behandelt sie in seiner freilich von ihm selbst nicht herausgegebenen Religionsphilosophie auf 4 Seiten. Hegel macht hiervon eine rühmliche Ausnahme; er verbreitet sich bei Weitem am ausführlichsten über das Christenthum. Aber er begeht dabei, wie ich schon erwähnt habe und wie auch nicht selten geschieht, den Fehler, daß er den dritten Theil nicht rein-kritisch hält, sondern mit dem zweiten, dem geschichtlichen, vermischt: eine offenbare Desorganisation, eine Entstellung und Zerreißung des rechten Sachverhältnisses. Das Christenthum ist, wie die heidnische und wie die jüdische Religion eine geschichtliche Erscheinungsform des Wesens der Religion und gehört daher lediglich in den zweiten Theil. Daß der dritte, wenn er rein kritisch, vom bloß Geschichtlichen frei gehalten wird, kurz ausfällt, kann den Eintheilungsfehler nimmermehr rechtfertigen. Lieber noch so kurz, als falsch!

I. Das Wesen der Religion.

Indem wir in das Innere unsrer Disciplin eintreten, finden wir uns dringender, als irgendwo im weiten Reiche menschlichen Denkens und Wissens, daran gemahnt, daß der Ort, auf welchem wir stehen, ein heiliges Land ist. Wir haben es mit dem Zartesten zu thun, mit dem, was noch immer Etlichen der Schatz ist über alle Schätze, aber auch mit dem Mächtigsten, Gewaltigsten, mit dem, was ganze Völker erregt und erschüttert, Staaten gegründet und gestürzt, Ströme von Blut gefordert hat und oft da noch, wo Alles schon dem Tode verfallen schien, der letzte Reiz und Stachel des Lebens gewesen ist. Möge denn die Würde der Sache unsrer Betrachtung die Weihe geben; möge es uns gelingen, unser Denken, so viel an uns liegt, auf der Höhe seines Gegenstandes zu halten!

§ 4. Von den beiden rein-etymologisch gleichberechtigten Ableitungen des Wortes religio verdient die Ciceronianische (de nat. deor. II, 28: omnia, quae ad cultum deorum pertinent, retractare et tamquam relegere), welche durch eine alte Gnome (bei Gell. noct. att. IV, 9: religentem esse oportet, religiosum nefas) unterstützt wird, vor der des Lactantius (inst. div. IV, 28: vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus) besonders aus dem Grunde den Vorzug, weil religio als religatio nach sonstiger Analogie nur das active „Binden", nicht, wie Lactantius selbst will, das passive Gebundensein bedeuten könnte.

Wir beginnen mit einer sprachlichen Erörterung, mit einer Beleuchtung des Namens „Religion": ein Geschäft, welches uns

freilich nicht eben hoch, vielmehr gering und niedrig vorkommen mag, jedoch in streng-wissenschaftlicher Forschung unerläßlich ist. Das Wort „religio“ leitet Cicero ab von religere oder relegere; er sagt de nat. deor. II, 28: „qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes“ etc. Danach würde also die dem Worte religio zu Grunde liegende Vorstellung die Achtung sein, das fleißige, sorgsame Beachten dessen, was vorzugsweise oder hauptsächlich beachtenswerth ist, des Göttlichen und Gottesdienstlichen, respectus, observantia. Sprachwissenschaftlich zulässig, statthaft ist diese Ableitung ohne Zweifel; denn auch sonst kommen Substantiva auf — io sicher von Verbis der dritten Conjugation her, wie regio, oblivio, ja, was am nächsten liegt, legio von legere. Und wesentlich unterstützt wird diese Ciceronianische Ableitung durch eine alte Gnome, einen Vers, welchen der Zeitgenosse Cicero's, Nigidius Figulus, aus einem alten Gedichte (ex antiquo carmine) citirt bei Gellius (noct. att. 4, 9): „religentem esse oportet, religiosum nefas“, eine Gnome, deren Urheber offenbar das religiosum esse als ein übertriebenes, ausgeartetes religentem esse ansieht, also dieses zu jenem sich ähnlich verhalten läßt wie Glaube zu Aberglaube. Nun ist allerdings auf die Ableitungen der Alten bekanntlich nicht viel zu geben, sie haben darin oft das Wunderlichste, Abenteuerlichste zu Tage gebracht: schon Platon bespricht dieselben halb-ironisch in seinem Dialoge Kratylos. Aber ein Anderes ist es doch, wie Nitzsch ganz richtig bemerkt, mit beabsichtigten, gewagten, gekünstelten, individuellen, auf den ersten Blick nach dem gegenwärtigen Stande der Sprachwissenschaft unmöglichen, ein Anderes mit unwillkürlichen, aus der Gemeinschaft der Vorstellung und Sprache sprichwörtlich und vor der eigentlichen Zeit etymologischer Künstelei hervorgegangenen, übrigens an sich möglichen und wahrscheinlichen Originationen. — Außer der Ableitung Cicero's ist nur noch eine von wissenschaftlicher Bedeutung, nämlich die von Lactantius (instit. div. IV, 28): „vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen cepit.“ Auch diese Ableitung (von religare) ist insofern sprachwissenschaftlich haltbar, als vielen Verbis der ersten, zweiten und vierten Conjugation die dritte zu Grunde

liegt und gleichsam vorspielt, z. B. dem optare ein optere, wovon optio, dem (ob)jurgare ein jurgĕre (jure agere), wovon jurgium, dem postulare ein postulere, wovon postulio, dem bellare ein bellĕre, wovon rebellio ꝛc. Von dieser Seite angesehen, wäre also die Ableitung des Lactantius eben so zulässig, an sich möglich, wie die des Cicero; auch dem ligare könnte ein ligere vorausgegangen sein, wovon dann religio herkäme. Allein soweit der Gebrauch des Wortes religio die Ableitung des Lactanz begünstigt, führt er uns keineswegs auf ein activisch-Bindendes, sondern auf das passivische Gebunden (wie ja auch Lactanz selber sagt: religati sumus, passivisch), während der Sinn der Substantive auf atio, denen dann doch religio (als ein anderes Wort für religatio) entsprechen müßte, regelmäßig ein activischer ist. Religio als religatio könnte nur „Binden" bedeuten, und das stimmt nicht mit dem von Lactanz selbst anerkannten Sprachgebrauche, wonach religio — die Ableitung von religare zugestanden — Gebundensein bedeutet. Aus diesem Grunde verdient die Ableitung Cicero's den Vorzug vor der des Lactanz. Die letztere, die des Lactanz, fand die Zustimmung der meisten Theologen, der patristischen, scholastischen wie der altprotestantischen Periode, Vgl. Philippi „Kirchliche Glaubenslehre" I, 1854, S. 6—8 Anmerkung: neuerdings haben Fleck und Peter Lange sie vertheidigt, jedoch mit einer Aenderung des Sinnes, indem Fleck unter religio (als religatio) heilige Scheu, Lange heilige Pflicht versteht, sodaß sie nur in der sprachlichen Ableitung völlig mit Lactanz stimmen; für die des Cicero trat Zwingli ein in seiner Schrift de vera et falsa religione, und in neuester Zeit wurde sie mit gelehrtem Scharfsinn und unter vielseitiger Anerkennung vertheidigt von Nitzsch in seiner hernach auch besonders gedruckten Abhandlung über den Religionsbegriff der Alten, Stud. und Krit. Bd. I, Heft 4, und in seinem „System der christlichen Lehre", 6. Aufl., S. 7 f. Auch Krauß „Die Lehre von der Offenbarung", 1868, S. 2 ff. schließt sich an Nitzsch an: religio = „wahrnehmen, beachten, nachlesen". Dieß (das Beachten) setzt ein uns „anziehendes" Etwas voraus, und S. 7: nur gegen ein uns „überlegenes" Wesen „nehmen wir Rücksichten". Es ist ein Uebelstand, daß die deutsche Sprache kein Wort besitzt, welches geeignet wäre, das lateinische vollkommen zu ersetzen. Das von Schleier-

macher statt „Religion" gebrauchte Wort „Frömmigkeit" congruirt nicht mit dem, was der allgemeine Sprachgebrauch unter Religion (nach ihrer subjectiven und objectiven Seite) versteht. Frömmigkeit bedeutet Religiosität, die von Religion durchdrungene Lebensweise, aber nicht Religion selbst. Uebrigens hat fromm, Frömmigkeit so wenig wie das Wort religio (mag man es von religare oder religere herleiten), so wenig auch wie das Wort „Gewissen", sprachlich-unmittelbar etwas mit dem Göttlichen zu thun; es bedeutet vielmehr, nach Wilh. Müller im Mittelhochdeutsch. Wörterbuch Bd. 3, zunächst nur das Vorzügliche, Tüchtige, Erste: vrum fruma = primus (im Gothischen und Althochdeutschen), verwandt mit althochdeutsch: vram = vorwärts. Erst mittelbar erhielt fromm (wie religio, wie Gewissen) die Beziehung auf das Göttliche, worin vorwärts zu kommen, der Erste zu sein, sich auszuzeichnen, für den Menschen — so urtheilte man — die Hauptsache sein muß.

§ 5. Unter denen, die mit ihrer Bestimmung des Wesens der Religion noch auf das gegenwärtige Entwicklungsstadium der Religions-Philosophie Einfluß üben, ragen Schleiermacher und Hegel hervor.

Schleiermacher (1768—1834) erklärt, in seinen „Reden über die Religion" wie in seiner Glaubenslehre, die Religion für das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit oder der Abhängigkeit von Gott, dessen Dasein jedoch, da Gegenständlichkeit Endlichkeit involvire, eben nur in dem zuständlichen Bewußtsein (dem Gefühl), nicht in dem gegenständlichen (dem Wissen) gesetzt oder gegeben sein könne. Was in den „Reden" mehrfach vorkommt, daß „Gott" und „Universum" geradezu als Wechselbegriffe gebraucht werden, hat der Verf. später zwar „erläutert", niemals aber widerrufen. Doch auch abgesehen hiervon, ist jene Erklärung schon darum wissenschaftlich unhaltbar, weil ihre psychologische Grundlage schwankt, sofern Schleiermacher das Gefühl einmal auf die anderen Geistesfunctionen, das Wissen und das Thun, bestimmend („aufregend") einwirken läßt, dann aber auch wieder als einer eigenen „Provinz im Gemüth", einem besonderen „Orte der Seele" angehörig isolirt: ein Schwan-

ken, welches sich am deutlichsten in zwei einander widersprechenden Aeußerungen kund giebt. Nach der einen nämlich (WW. I, 1, S. 187 ff.) soll niemand wahrhaft wissenschaftlich sein können, ohne fromm zu sein, soll jeder wahrhaft Wissende auch andächtig sein und fromm; nach der anderen dagegen (WW. I, 2, S. 648 f.) soll mancher den Becher der Spekulation ganz geleert haben können, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Indeß gesetzt, daß dieser Fehler im Sinne Schleiermacher's sich berichtigen und, worauf namentlich Nitzsch zum Behuf einer Ausscheidung jedes pantheistischen Beisatzes dringt (System der christl. Lehre, 6. Aufl. S. 25 ff.), „der Inhalt des ursprünglichen Gottesgefühls auf stetige Weise (in „Vernunft und Gewissen") sich objectiviren ließe, so würde sich doch damit immer nur ein Allgemeines ergeben, welches die Philosophie überhaupt, die im weitesten Sinne ethische Wissenschaft (vgl. § 1), als das Ihrige in Anspruch nehmen müßte, nicht eine das Wesen der Religion im specifischen Unterschied treffende Begriffsbestimmung.

Nach Hegel (1770—1831) theilt die Religion ihren Inhalt oder Gegenstand, die absolute Wahrheit (Gott), mit der Philosophie, von welcher sie nur dadurch sich unterscheiden soll, daß derselbe Inhalt, den die Philosophie in der adäquaten Form des speculativen Denkens besitzt, ihr in der niederen, minder zutreffenden Form der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes als „die Wahrheit für alle Menschen" eignet. (Encykl. § 573 Anm. nebst der Vorrede zur 2. Aufl. desselben Werkes und Logik III, (WW. V.) S. 318.) Diese Ansicht, in ihre principiellen Voraussetzungen verfolgt, steht und fällt mit der vom Princip der Hegelschen Philosophie untrennbaren dialektischen Methode, deren innere Widersprüche vorzüglich von Trendelenburg (in den „Logischen Untersuchungen", und in der kleinen Schrift „Die logische Frage in Hegel's System", Leipzig 1843) aufgedeckt worden sind. Uebrigens nimmt Hegel selbst das Zugeständniß, welches er der Religion als einer, wiewohl untergeordneten Form der Wahrheit „für alle Menschen" gemacht hatte, zurück, wenn er behauptet, der Inhalt der Religion,

also das ihr mit der Philosophie angeblich Gemeinsame, könne nur auf speculative Weise gefaßt werden, und die Philosophie sei ihrer Natur nach fähig, allgemein (mithin die Wahrheit für alle Menschen) zu sein, da ihr Boden das Denken und durch das Denken der Mensch Mensch sei. (Gesch. d. Ph. I, S. 109 u. III, S. 655.) Doch ist der Wortlaut der letzteren Aussprüche nicht vollkommen gesichert. Keinenfalls aber kann die dialektische, den allgemeinen Sprachgebrauch verwirrende Bezeichnung der Religion als eines wechselseitigen Processes, in welchem nicht nur der Mensch, sondern auch Gott religiös wäre, gebilligt werden.

Gehen wir vom Sprachlichen auf das Sachliche über, so können wir uns nicht verhehlen, daß bei Bestimmung des Wesens der Religion die Ansichten der wissenschaftlichen Zeitgenossen weit von einander abweichen. Wir nehmen auf diese Ansichten, obgleich wir in unserm ersten, rein-speculativen Theile nicht dazu verpflichtet sind, dennoch hier und durchgängig Rücksicht, um unsre Untersuchung vor Einseitigkeit zu schützen, — ähnlich wie Aristoteles, dessen Wissenschaftlichkeit fast unbestritten als musterhaft gilt, mithin wohl auch uns zum Muster dienen kann, gewöhnlich, ja beinahe immer, bevor er selbst Hand an's Werk legt, die Meinungen seiner Vorgänger und Mitforscher zu Wort kommen läßt, abwägt und so sich den Weg bahnt zur eigenen, positiven Erörterung.

Zwar vor einem Menschenalter noch konnte durch Schleiermacher's epochemachende Betrachtung und Behandlung der Religion (in seinen Reden über dieselbe und hernach in seiner Glaubenslehre), seinen begeisterten Anhängern die Möglichkeit ferneren Streites für immer abgeschnitten scheinen. Allein nicht nur erklärte Gegner der Auffassung Schleiermachers, unter sich wiederum sehr verschieden, traten seitdem und treten unaufhörlich hervor; auch die standhaftesten Freunde des Angegriffenen lassen nothgedrungen zu Ergänzungen, zu Modificationen u. dgl. sich herbei. Vgl. Schlottmann über „drei Gegner des Schl.'schen Religionsbegriffs" (Stahl, Philippi, Schenkel) in der Deutschen Ztschr. für chr. Wiss. 1861, October, S. 369 ff. Neben Schleiermacher hat Hegel mit seiner Beleuchtung des Wesens der Religion Aufsehen erregt und, besonders mittelbar durch Baur und die Tübinger Schule, nachhaltig

gewirkt. Wir unterziehen zunächst die Ansichten dieser beiden einer Prüfung. Nach ihnen ist bisher Niemand mit einer in ähnlichem Umfange durchgreifenden Begriffsbestimmung aufgetreten.

Nach Schleiermacher ist die Religion in ihrer Urform oder Urgestalt das Gefühl der schlechthinigen, absoluten Abhängigkeit. Die Summe seiner — nicht eben leicht verständlichen — Auslassungen in den Reden ist diese: „Ein Zusammentritt des allgemeinen Lebens mit dem besondern, die heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft" ist es, woraus allein „unser ganzes Leben und Bewußtsein hervorgeht: eine Vereinigung, welche, weil in ihr Bewußtsein und Gegenstand Eins sind, selbst nicht in das Bewußtsein fällt, sondern nur im Entfliehen, im Auseinandertreten (in der Differenzirung) ihre Spuren in demselben zurückläßt. Jene ursprüngliche Einheit in jedem Augenblicke des wirklichen Daseins wiederherzustellen bemüht, wird das Ich bald die Gegenstände sich, bald sich den Gegenständen einbilden, d. h. bald vorstellen und erkennen, bald handeln. Oder aber, es wird seiner selbst als des von den Gegenständen bestimmten und hinwiederum sie bestimmenden inne werden, was zwar, wenn es ein vermitteltes, ein sich-selbst-gegenständlich-Werden ist, selbst wieder zum Erkennen gehört; als unmittelbares (zuständliches) aber ist es Gefühl und bildet als Drittes zum Erkennen und Thun eine eigene Reihe geistiger Entwicklung. Sofern nun im Gefühle nur irgend eine einzelne Bestimmtheit des Ich, die Einwirkung eines oder mehrerer Gegenstände als solcher sich abdrückt, ist das Gefühl ein endliches, weltliches (sinnliches); sofern aber in demselben „„das gemeinschaftliche Sein und Leben des Ich und des All"" nachklingt, oder sofern wir „„die einzelnen Momente des Gefühls haben als ein Wirken Gottes in uns mittels des Wirkens der Welt auf uns"": so ist es das fromme Gefühl." — Fromm oder religiös ist das Gefühl insofern, als es „auf jeder Stufe den gesammten Inhalt des sinnlichen Bewußtseins als schlechthin abhängigen setzt." (D. Fr. Strauß „Charakteristiken und Kritiken", 1839, S. 15 f. u. 155.)

Des völlig gereiften Schleiermachers eigene Worte lauten in seiner Glaubenslehre, dritte Ausg. Bd. 1, S. 6 und hernach S. 15—20: „Die Frömmigkeit — und sie nimmt er, wie wir schon früher erwähnt haben, gleichbedeutend mit Religion — also die

Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. — „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Dieß erläutert er folgendermaßen: „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffen sein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Wenn nun unser Satz ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert, so kann dieß auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgend wie zu gebenden Gegenstandes ausgehen; denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung (Verzichtleistung) auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Allein das unsre gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsre ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze gleichgestellt wird, so ist dieß so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nun zuerst noch zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begränzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben, theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile der-

selben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile lassen nur ein begränztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus." — So Schleiermacher, der gereifte Schleiermacher, der niemals mehr grob-pantheistisch wie in den „Reden" Gott und Universum identificirt, promiscue gebraucht, sondern als Correlata ansieht, (cf. Spinoza: natura naturans und naturata) Gott nebengeordnet der Welt. Darnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß und in welchem Sinne er das Wesen der Religion in das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit setzt. Bestätigt wird dieses Allgemeine hernach durch seine Auffassung der besonderen, christlichen Religion. Auch sie ist ihm ein Gefühl, nämlich „das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen von der Erlösung durch Christum d. h. von der durch die Lebensgemeinschaft mit Christo ihm zu Theil gewordenen" Fähigkeit („Leichtigkeit"), „alle Regungen seines sinnlichen Bewußtseins mit dem Gefühle seiner Abhängigkeit von Gott zu durchdringen" (so daß dann auch die christliche Religion ganz „Gefühl" ist). D. Fr. Strauß „Charakteristiken und Kritiken" 1839, S. 158. Prüfen wir nun, mit welchem Rechte!

Die Lehre vom Gefühl gehört in die Psychologie. Deßhalb sind denn auch die meisten Einwände gegen die philosophische Gültigkeit der Religionslehre Schleiermacher's psychologischer Art; sie beziehen sich eben auf die von ihm dem Gefühl, und zwar dem religiösen oder mit der Religion identischen Gefühl, beigemessene Würde. Nun hat zwar er selbst eingesehen und ausgesprochen, daß mit der Berufung auf das Gefühl, welches jeder dem eigenen gleichartig bei den Unparteiischen voraussetze, für die Wissenschaft gar nichts entschieden werden könne (WW. III, 1, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 7); auch dürfte Schleiermacher's Meisterschaft in ächt dialektischer Beweisführung kaum ein Philosoph des Jahrhunderts erreicht, geschweige denn übertroffen haben. Indeß ob darum seine Theorie der psychischen Functionen, die psychologische Grundlage seiner Religionslehre, gegen jeden Angriff gesichert sei, ist freilich sehr die Frage.

Es ist in unsern Tagen namentlich durch die Herbartische Psychologie auf dem Boden der Wissenschaft die altherkömmliche Lehre von gesonderten Vermögen der Seele, von denen gleichsam

jedes in einem aparten Kasten steckt, völlig unmöglich geworden. Man hat sich, um sie zu halten, wohl auf Aristot. gestützt, der allerdings in seinen Büchern de anima, περὶ ψυχῆς, III, 4 das γινώσκειν καὶ φρονεῖν ein μόριον τῆς ψυχῆς nennt; aber, von den Worten, auf die Sache gesehen, ist es gerade Aristoteles, der, wie kein Anderer, die Lehre von der Einheit der Seele begründet hat, die Lehre, daß die in sich einige, untrennbare Seele sich stufenweise entwickelt, nach gewissen Richtungen hin bethätigt, aber nicht sich in selbstständige, aparte Vermögen zerlegen läßt, nicht in κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς, wie er selbst ausdrücklich sagt de an. III, 9. Das Resultat der nach Aristoteles und wesentlich im Anschluß an ihn bis auf unsre Tage geführten Untersuchungen können wir in Folgendem zusammenfassen. Das einige Wesen der durch den Leib als ihr Mittel bedingten Menschenseele ist, wie wir schon früher erkannten, das im weitesten Sinne ethische, also nicht einseitig-theoretische, intellectualistische Wissen, Bewußtsein (normal das Gottesbewußtsein, welches in allem Weltbewußtsein soll vollzogen werden), das Gewissen; gleichviel ob normal oder abnorm ist es das Gemüth, die psychische Einheit und Totalität des Menschen; es ist ethisch (einem Thiere schreibt man kein Gemüth zu) aber unbestimmt-ethisch. Dieses Bewußtsein ist zunächst factisch (weil der Mensch keine Aseität hat) ein zuständliches, leidentliches, passives; die unmittelbare Einheit desselben nennen wir das Gefühl, das so- oder so-bestimmt-Sein der Menschenseele. Der Uebergang nun vom Zuständlichen in's Gegenständliche, von der Leidentlichkeit in die Thätigkeit, die allemal durch ein bewußtes Verhältniß zu Gegenständen bedingt ist, wird vermittelt durch den Willen, die bewußte Selbstbestimmung, d. h. die eine und selbe Seele, welche vorher im zuständlichen Bestimmtsein, die fühlende oder das Gefühl hieß, heißt jetzt, auf dieser Stufe ihrer Entwicklung, auf das Gegenständliche mit bewußter Selbstbestimmung gerichtet, Wille. Erst das gegenständliche Bewußtsein ist das eigentliche Bewußtsein; im Gefühl, im s. g. zuständlichen Bewußtsein kommt das Bewußtsein nicht auf gegen den Gegenstand. Der Wille also ist keineswegs ein besonderes Vermögen, Willensvermögen, Begehrungsvermögen, noch weniger ein dem Denken, dem s. g. Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen, zu coordinirendes; sondern der Wille dient aller Thätigkeit zur Vor-

aussetzung. Die Thätigkeit selbst aber ist wesentlich eine doppelte, je nachdem der Mensch entweder die Gegenstände auf die er mit seinem Willen gerichtet ist, in sich aufnimmt, sich einbildet, in sich verlegt d. h. denkt (und, wenn das Object mit bezeichnet wird, bedenkt), oder sich an die Gegenstäude hingiebt, sich seine Gedanken, Zwecke ꝛc. in sie verlegt, sich in sie gleichsam hineinbildet und sie dadurch ausbildet, d. h. handelt (und, wenn wieder das Object mitbezeichnet wird, sie behandelt). Denken heißt die Einwirkungen der Gegenstände mit Bewußtsein empfangen, in sich aufnehmen; handeln heißt mit Bewußtsein auf die Gegenstände zurückwirken. (Vgl. Twesten „Grundriß der analytischen Logik" 1834, § 4.) Für beide Arten der Thätigkeit, das Denken und das Handeln, ist der Wille die Voraussetzung, er ist der Anfang nicht bloß unsrer Rückwirkungen auf die Dinge, sondern auch unsrer Aufnahme ihrer Einwirkungen: auch zum Denken gehört Wille, „das Vorstellen (die erste, unterste Stufe des Denkens) ist niemals [„gefühl- und"] willenlos, interesselos", [Baumann gegen Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" in den Göttinger gel. Anz. 1870, S. 1627] auch das Denken ist ein Thun, eine Thätigkeit; man darf, wenn man genau, wissenschaftlich-correct, sprechen will, nicht Denken und Thun einander gegenüberstellen und coordiniren, sondern Denken und Handeln; Thun ist beides, θεωρεῖν (denken) und πράττειν (handeln). Der Abschluß endlich der theoretischen und praktischen Thätigkeit, das Gedacht- und Gehandelt-haben ist das eigentlich s. g., das mittelbare Wissen. Wissen ist nicht bloß Gedacht-haben, den Gegenstand geistig, wie eine Speise leiblich, sich assimilirt haben, sondern eben so gehandelt haben, sich dem Gegenstande assimilirt, sich in ihn versetzt oder verlegt, sich mit ihm vertraut gemacht, zu ihm entweder erhoben oder herabgelassen haben: man weiß wahrhaft nur das, was man erkannt und behandelt hat, nur das, dessen man allseitig im Geiste mächtig ist. Dieses Wissen nun ist die concrete Einheit des Menschenwesens, der Schluß derjenigen psychischen Entwicklung, welche mit dem Gefühl als der unmittelbaren Einheit begann. Das der seelischen Entwicklung zu Grunde Liegende ist das Gewissen; ohne dieses (als ein zu vollziehendes — das Sollen) bleiben die sämmtlichen psychischen Functionen unableitbar. Das Gewissen aber ist leiblich vermittelt, durch Hören von Eltern, Lehrern, die es wecken.

Messen wir nun hieran die psychologisch unterbaute Religionstheorie Schleiermacher's, so ist das Erste, was wir angesichts verschiedener Stellen in den genannten Werken, in den Reden über die Religion und in der Glaubenslehre, zu bemerken haben: sie schwankt. Wir sehen von der Namengebung ab. Schleiermacher unterscheidet: Fühlen, Wissen, Thun, wofür an den meisten Stellen richtiger zu sagen war: Fühlen, Denken, Handeln. Indeß die Namen thun am Ende nichts zur Sache, wenn sie nur klar liegt. Doch das ist bei Schleiermacher nachweislich nicht der Fall. Einmal nämlich soll das Gefühl — so lauten seine Worte — „keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen" sein; es soll beide „aufregen", gewissermaßen die „Keime" von beiden enthalten. In der „Dialektik" bezeichnet Schleiermacher das Gefühl geradezu als die „Einheit unseres Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen (hier = Thun)" [S. Pfleiderer, Die Religion" I, 45 f.] In den „Reden über die Religion" spricht er einmal (WW. I, 1, S. 171) von dem „Primat", den seiner Ueberzeugung nach Frömmigkeit und wissenschaftliche Speculation mit einander theilen, und der beiden um so mehr zukommt, je inniger sie sich mit einander verbinden. Ebend. S. 187: „So wenig Einer wahrhaft wissenschaftlich sein kann, ohne fromm" zu sein ꝛc. S. 188 f.: „Darum werdet Ihr jeden wahrhaft Wissenden auch andächtig finden und fromm." Man sieht: in allen diesen Wendungen will Schleiermacher die Einheit des Menschenwesens wahren. — Andrerseits aber wird dem Wissen und dem Thun, besonders dem Wissen, eine volle Selbstständigkeit, eine autonome Entwicklung in apartem Interesse, aus eigener, nicht im ganzen Wesen des Menschen begründeter, Begierde (Wißbegierde) zugeschrieben und somit denn doch faktisch die Einheit des Menschenwesens zerstört. Den vorher mitgetheilten Aeußerungen geradezu widersprechend lauten die Worte Schleiermachers im zweiten Sendschreiben an Lücke (WW. I, 2, S. 648 f.): ein wahrer Philosoph kann auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben, und ebenso kann man von Herzen fromm sein und doch den Muth haben und behalten, zu speculiren; aber es kann freilich auch Eins ohne das Andere sein, es „kann mancher den Becher der Speculation ganz geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem

Boden gefunden" (Schleiermacher spielt hier offenbar polemisch an auf die bekannten Worte Baco's von Verulam, der das Gegentheil behauptet, „leves gustus — ein oberflächliches Nippen — in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere".) Aehnlich heißt es in den „Reden über die Religion", WW. I, 1, S. 167: „Der Frömmigkeit gehört eine eigene Provinz im Gemüthe an, in welcher sie unumschränkt herrscht", ebend. S. 176: „ein Ort in der Seele." Und WW. I, 2, S. 594: „ich bin gar nicht darauf eingerichtet, in der Dogmatik (der Religionslehre) zu philosophiren." Dieser zweiten, an Spinoza's Tractat: theol.-pol. erinnernden trennenden Tendenz Schleiermacher's huldigen fast alle seine Anhänger, auch solche, die sich zur positiven Kirchenlehre bekennen. Vgl. z. B. Twesten in der langen einleitenden Vorrede zu Schleiermacher's „Grundriß der philosophischen Ethik" S. 59: „Die Religion ist eine eigenthümliche und selbstständige Aeußerung des geistigen Lebens, ebenso nothwendig, eben so würdig cultivirt zu werden: als Staat, Kunst und Wissenschaft." Also die Religion etwas neben Staat, Kunst, Wissenschaft, ihnen coordinirt. Den weitaus meisten Schleiermacherianern ist die Religion und speciell die christliche Religion etwas Selbstständiges im Menschen. Dieß ihr zugestehend, meinen sie, ihr genug gethan, ja einen Triumph bereitet zu haben, während sie doch dem urkundlichen objectiv-geschichtlichen Christenthum keineswegs etwas Selbstständiges, vielmehr die centrale Potenz, centrale Vollständigkeit des Menschenwesens ist, — der Glaube nicht etwas vom oder im Menschen, sondern der Mittelpunkt der neuen Creatur. Den Schleiermacherianern aber sitzt der Glaube, sitzt die Religion in einem Vermögen, in einem Orte der Seele, einer Provinz des Gemüths: womit von vornherein, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit einer wahren Religionswissenschaft, einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie psychologisch aufgehoben ist. Schleiermacher selbst hat wenigstens, das läßt sich nicht verkennen, beide Tendenzen, sowohl die einigende wie die trennende, und erscheint mitunter des Schwankens zwischen beiden sich bewußt zu werden, allerdings, ohne es erheblich zu mindern. Dann und wann setzt er statt „Gefühl" Anerkennung, auch Gesinnung, obschon er den letzteren Ausdruck vermeiden will, da er zu praktisch klinge, aber er

gebraucht ihn dennoch; unter seinem „Gefühl", sagt er, sei das Zusammen oder Ineinander des Gefühls im gewöhnlichen Sinne, des Wissens und des Thuns zu verstehen; es sei das „geistige" Gefühl gemeint, nicht das sinnliche, woran sich das geistige entwickle ꝛc. (Die Quellenbelege finden sich WW. I, 2, S. 586. 592 f. I, 5, S. 95). Nimmt man dazu, was er anderwärts von der Untrennbarkeit des Gefühls oder unmittelbaren Bewußtseins und des Wissens oder Erkennens, sodann auch des Wissens und Thuns lehrt oder doch andeutet (WW. III, 3, S. 188, 365 und 369): so gewahrt man das Ringen Schleiermacher's, einen Zwiespalt zu schlichten, der, ungeschlichtet wie er blieb, ihm den ächt wissenschaftlichen, den, wie Platon sagt, synoptischen, einheitlichen Blick trüben mußte. Dem sterbenden, ausringenden Schleiermacher waren, seiner eigenen neuerdings bekannt gewordenen Versicherung nach, „die tiefsten speculativen Gedanken völlig Eins mit den innigsten religiösen Empfindungen." Aber diese Einigung erfolgte eben nach der Zeit, nicht, wie er selbst es in den Monologen von dem wahren Menschen fordert, „inner und über der Zeit." Wäre Letzteres der Fall gewesen, so hätten wir ohne Frage eine andere Religionslehre, eine andere Dogmatik von Schleiermacher, als die wir haben, als die, in welcher die Philosophie wie die Pest geflohen wird, und welche doch philosophischer d. h. im theologischen, anthropologischen, soteriologischen Theile bis in die feinsten Spitzen hinein von Spinozismus und anderer einseitig-kosmologischer Philosophie kräftiger durchsäuert ist als irgend eine.*) Wie seine Religionslehre vorliegt,

*) Vgl. Strauß: „Charakt. u. Krit." 1839, S. 171 f.: „Von dem Schreiber dieses wird wohl Niemand meinen, daß er durch die Nachweisung einer Spinozischen Grundlage seiner Glaubenslehre Schleiermacher'n einen religiösen oder moralischen Vorwurf machen wolle; nur das findet er tadelnswerth, daß Schleiermacher, statt geradeaus zu gehen, Winkelzüge macht, daß er — wie man wohl Soldaten, die auf der Bühne zu figuriren haben, erst in andere Uniformen steckt — so den philosophischen Truppen, die in seiner Glaubenslehre auftreten, zuvor die Kutte des frommen Gefühls überwirft, die aber, so sorgfältig sie auch gearbeitet ist, doch nicht verhüten kann, daß nicht hin und wieder bei einer rascheren Bewegung der eigentliche Anzug aus ihr hervorblicke. Diesen zunächst wissenschaftlichen Vorwurf auch in den moralischen eines absichtlichen Versteckspielens zu verwandeln, ist Ref. weit entfernt: er getraut sich nicht, Schleiermacher's ausdrücklicher Versicherung (1. Sendschr. sub fin.), bei der Gestaltung seiner Gotteslehre weder rechts noch links nach einem Philosophen gesehen zu haben, in's Angesicht zu widersprechen; aber er erlaubt

ist sie bei allem Trefflichen, das sie im Einzelnen bietet, principiell oder fundamental unhaltbar, weil sie in der psychologischen Grundlegung schwankt.

Einige, freilich verhältnißmäßig nur sehr wenige Anhänger Schleiermacher's haben dieß anerkannt und dem Mangel abzuhelfen gesucht. Sie haben der Ursache der Schwankens nachgeforscht und sie darin gefunden, daß Schleiermacher das Wesen der Religion in das — an sich unstete, selbst zu Schwankungen geneigte — Gefühl setzt. Sie haben hierin — und mit Recht — eine Nachwirkung seines Herrnhuterthums gesehen. Sie haben beherzigt, was Schelling einmal in seiner Freiheitslehre sagt: „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will." Sie haben insonderheit eingesehen, daß das Gefühl, welches nach Schleiermacher auch die gemeinschaftbildende Macht sein, Religionsgemeinschaften gründen soll, sich da zu am allerwenigsten eignet; denn bloße Gefühlsmenschen sind, wie die Erfahrung hundertfach lehrt, Subjectivisten, der Subjectivismus aber bringt es höchstens zu sentimentalen, zerfließenden, schmelzenden Verbindungen, Conventikeln. Etliche Schleiermacherianer haben begriffen, daß mit dem subjectiven Gefühlswesen nichts Festes, sondern eben nur Schwankendes, zu gewinnen ist; man hat sich dem Objectiven, dem Gegenständlichen zu nähern gestrebt. Schleiermacher mußte von seinem Gefühlsstandpunkte, dem Standpunkte des nur zuständlichen Bewußtseins, das Gegenständliche fern halten. Der Mensch soll, nach Schleiermacher, sich schlechthin abhängig fühlen, nicht sich schlechthin abhängig wissen. Zwar sieht auch Schleiermacher in der Glaubenslehre sehr wohl ein und beweist es, daß die Welt, das All der Dinge, den Menschen, ein Mit-Glied ihrer selbst, nimmermehr schlechthin zu bestimmen, niemals in absolute, sondern immer nur in relative Abhängigkeit zu setzen vermag: er ist von ihr, aber sie relativ auch von ihm abhängig, er also ihr gegenüber auch (relativ) unabhängig: er kann auch sie bestimmen, kann ihren Einflüssen, Einwirkungen mit Erfolg widerstehen. Schlechthin, absolut ist er nur von Dem abhängig, den man allgemein

sich, um so eher sie für Selbsttäuschung zu halten, je leichter der bestimmende Einfluß gerade einer solchen Vorstellungsweise sich uns verbirgt, die unser ganzes Innere vorlängst durchdrungen hat."

Gott nennt. Das erkennt Schleiermacher sehr wohl. Dessen ungeachtet aber will er Gott nur in's Gefühl, in's zuständliche Bewußtsein eingehen lassen, weil, so meint er, der Begriff des Gegenständlichen immer eine gewisse Endlichkeit mit sich bringe. Dagegen hat nun ein scharfsinniger Beurtheiler Schleiermacher's, Braniß in Breslau, in seinem kritischen Versuch über Schleiermacher's Glaubenslehre, S. 138, erinnert, und merkwürdiger Weise hat Baur in seiner Gnosis S. 670 f. ihm darin beigestimmt, daß der Begriff des Objects, des Gegenständlichen, zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentlich Endlichkeit einschließe, daß daher Gott, vermöge einer Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig sein könne, ohne daß der Charakter absoluter Unendlichkeit dadurch aufgehoben würde. — Schleiermacher war, mit Einem Worte, trotz aller Anstrengung sich loszuwinden, lebenslang in den („mit platonisch-idealistischen und naturphilosophischen" d. h. Schellingschen „Elementen" — auch mit Fichte'schen — „versetzten" D. Fr. Strauß „Charakt. und Krit.", S. 179) Spinozismus gebannt: omnis determinatio negatio, ein Satz Spinoza's, der, auf die Glaubenslehre angewandt, ganz stimmt mit dem Grundsatze der reformirten Kirchenlehrer: finitum non est capax infiniti. Davon konnte er sich nicht befreien: Bestimmung war ihm Verendlichung, Beschränkung, Schwächung, und Acte göttlicher Selbstbeschränkung zu denken, wie sie jeder denken muß, der mit der Liebe als dem Wesen Gottes Ernst macht, erklärte er noch in seinen spätesten Jahren, in einem seiner Sendschreiben an Lücke, für ihn durchaus unmöglich. Wenn etwa ein Hamann sagte: „Die Schöpfung der Welt ist ein Act der Demuth Gottes, seiner Herablassung", also die Schöpfung freier Wesen, die ihren eigenen Willen haben und ihn von Gott abwenden, ja gegen Gott kehren können, jedenfalls auch ein Act der Selbstbeschränkung Gottes, von der κένωσις der Schrift ganz zu schweigen: solches und Aehnliches mußte Schleiermacher, von seinem Standpunkt aus, geradezu blasphemisch finden. Ihm ging die Erkenntniß ab, die, nach Aristoteles, namentlich dem von Schleiermacher so hochgeschätzten und bewunderten Origenes aufgegangen war: τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον, das Nichtbestimmte ist unfaßbar, Orig. de principiis II, 9, 1. Daß man bei „Bestimmtem" sofort auch an Beschränktes, Endliches im Sinn eines Schlechten, Nichtseinsollen-

den denkt, das liegt keineswegs an dem Begriff selbst in seiner Reinheit, sondern daran, daß unser Denken getrübt, selbst verendlicht und versinnlicht, mit Gott entzweit ist und an den Folgen dieser Entzweiung leidet. — Dieß erkennend haben, wie gesagt, einige Anhänger Schleiermacher's seine Fassung des Wesens der Religion durch Annäherung an das Objective zu berichtigen gesucht; vor allen Nitzsch in seinem „System der christl. Lehre" 6. Aufl. S. 25 ff., wo er die Nothwendigkeit anerkennt, daß, wenn der Pantheismus solle vermieden, resp. überwunden werden, „der Inhalt des ursprünglichen Gottesgefühls sich auf stetige Weise objectivire." Er lehrt demgemäß eine „nothwendige, dem Geiste immanente Vergegenständlichung (Objectivirung) des Gefühlsinhalts in Vernunft und Gewissen." Allein schon der letztere Ausdruck zeigt, daß, auch wenn auf diese Weise dem Mangel Schleiermacher's abgeholfen wird, zwar die Voraussetzung aller Religion und Religionslehre, aber noch nicht eine specifisch-religiöse Bestimmung oder eine Bestimmung des Wesens der Religion sich ergiebt, vielmehr nur das zu Tage tritt, was wir als das allgemein-menschliche und der Philosophie, der absolut-ethischen Wissenschaft, ganz abgesehen von aller Religion, eigene unmittelbare Gottesbewußtsein oder Gewissen bestimmt haben, welches nach unsrer Fassung, eo ipso auch vernünftig ist, nicht (wie bei Nitzsch) die Vernunft noch neben sich hat. Der Philosoph Sokrates, von dem dieser (absolut-ethische) Gewissensstandpunkt zuerst geltend gemacht wurde, hat ohne jede Beziehung auf seine vaterländische oder sonst eine Religion die Philosophie als θεοῦ λατρεία τῷ θεῷ ὑπηρεσία, bezeichnet und geübt, und nach ihm haben viele (alle wahrhaft ethische) Philosophen das unmittelbare Gottesbewußtsein, das Gewissen, wenn schon nicht immer unter diesem Namen, als die conditio sine qua non der philosophischen Forschung und freilich als die Voraussetzung der Religion, aber nicht als sie selber angesehen. Mithin wird auch durch die so berichtigte Bestimmung Schleiermacher's für Erkenntniß des Wesens der Religion direct nichts erreicht.

Wir wenden uns jetzt zu dem, der neben und ziemlich gleichzeitig mit Schleiermacher durch eine eigenthümliche Bestimmung des Wesens der Religion Epoche gemacht hat, zu Hegel. Nach ihm theilt die Religion ihren Inhalt, ihren Gegenstand mit der Philosophie, vornehmlich mit seiner, der Hegel'schen Philosophie. Ihr

unterscheidender Charakter ist die dialektische Methode. Von ihr müssen wir vor Allem eine Vorstellung uns zu bilden versuchen. Das Wesen, das Eigenthümliche der dialektischen Methode Hegel's besteht hauptsächlich darin, daß in ihr von Anfang bis zu Ende alles Reale, alles Persönliche durch den abstracten s. g. Begriff verdrängt wird, sich in einen begrifflichen Proceß auflöst, so daß gleich von vorn herein eigentlich nicht zu sagen ist: der Mensch, ein bestimmtes Individuum, die Person des Philosophen denkt, fängt an zu philosophiren, sondern gleichsam: es denkt, es fängt an (wie man sagt: es blitzt, es donnert), nämlich: ein unbestimmtes geistiges Etwas, der Weltgeist, [Fluidum (Heraklit „πάντα ῥεῖ", Alles im Fluß)], der in den Sternen, Steinen, Pflanzen, Thieren ist, endlich im Menschen zu sich kommt, — dieser zunächst ganz unbestimmte Begriff und Inbegriff alles Möglichen, entschließt sich, kommt dazu, in irgend einem, gleichviel in welchem Individuum, zu philosophiren, rein d. h. völlig voraussetzungslos zu denken, und der Fortgang, der Proceß dieses Denkens, die Bewegung, Entfaltung, nähere Bestimmung dieses Begriffs und Inbegriffs, ist eo ipso Proceß, Bewegung, Entwicklung oder ein Wiederholen, ein Reflex der Entwicklung des allein Seienden; denn außer jenem, zunächst unbestimmten, geistigen Etwas, dem Weltgeist, ist nach Hegel in Wahrheit nichts. Die einzelnen subjectiven Gedankenbestimmungen, die Kategorien seiner Philosophie: Sein, Nichts, Werden ꝛc. bis zu Ende sind zugleich die Bestimmungen des Seienden, der Objectivität, die Stufen, auf welchen das, was ist, der Weltgeist, sich im logischen, physischen, ethischen Gebiet entwickelt; die Denkformen zugleich der Inhalt des Denkens; die Methode, wie Hegel ausdrücklich selbst sagt, identisch mit dem Gegenstande; wir könnten nicht dialektisch denken, wenn nicht das Seiende, der Gegenstand unseres Denkens, der sich entwickelnde Weltgeist, der Alles, das Weltall ist, oder doch gleichsam im Schooße trägt, an sich selbst dialektisch wäre; die Dialektik unsres Kopfes, die wir üben, ist nur ein Moment, ein Theil, ein Reflex, Spiegelbild der Dialektik des Weltalls. Die Entwicklung z. B. des Samens, durch Stengel und Blatt hindurch (διὰ) zur Blüthe und Frucht nennt Hegel die Dialektik der Pflanze: die abstracte Identität des Samens negirt sich selbst, geht auseinander in Stengel und Blatt, und schließt sich wieder zusammen zur nun concreten Identität der Blüthe und Frucht. Die Entfaltung der

Familie in die Vielheit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Stände, und die Zusammenfassung dieser Vielheit zur Einheit des Staats nennt Hegel die Dialektik des sittlichen Gemeinwesens; er eignet sich auf seine Weise das Wort von Schiller an: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht", das Gericht, die Krisis, Scheidung, Differenzirung, Dialektik, objective Weltdialektik. Kurz: er meint, wir mit unserem philosophischen Denken haben gar nichts Apartes zu machen; sondern die Sache, jenes geistige Etwas, der Weltgeist, macht sich; wir haben nur das Zusehen; die wahre dialektische Methode ist das Stillhalten, der die Weltdialektik, das Leben und die Bewegung des Weltgeistes, rein auffangende und wiedergebende Spiegel: — speculum — recht eigentlich speculatives Denken. Das Unwahre, Falsche, Fehlerhafte der dialektischen Methode Hegel's und, da bei ihm Methode und Gegenstand, Form und Inhalt identisch sind, der Hegel'schen Philosophie überhaupt ist am Gründlichsten von Trendelenburg erwiesen worden in den „Logischen Untersuchungen", in der „Geschichte der Kategorienlehre" und in der kleinen Schrift „Die logische Frage in Hegel's System", Leipzig 1843. In diesen Schriften beurtheilt Trendelenburg die Hegel'sche Philosophie nicht von einem eigenen, anderweitigen s. g. Standpunkt aus, sondern — und gerade darum ist seine Polemik so wirksam gewesen — er mißt sie mit ihrem Maß, an ihrer Absicht. (Hegel Logik III, 11: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen, ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht." Diese Weisung Hegel's befolgt Trendelenburg. Er nimmt ihm bei'm Worte.) Er zeigt zuvörderst, daß die beiden vorhin schon angedeuteten Haupthebel der dialektischen Begriffsbewegung, die Negation und die Identität, schlechthin untauglich seien zu dem ihnen aufgetragenen Werke. Hegel lehrt, daß dem Begriff, jedem Begriff (also dem allgemeinen Weltgeist und dem Einzelnen, was sich aus diesem Allgemeinen entwickelt) eine Negativität einwohne, d. h. ein Bestreben, aus der noch abstracten unaufgeschlossenen Einheit in das Gegentheil, in die Differenz umzuschlagen, um sodann aus diesem Gegentheil, aus der Differenz in die nun concrete Einheit, Identität als die Wahrheit und Versöhnung der Gegensätze zurückzukehren, daß z. B. gleich die erste Kategorie, das reine Sein, da es ja nichts von allem Bestimmten (nicht

das Sein einer Pflanze, eines Thieres), sondern das ganz unbestimmte, abstracte Sein ist, in sein Gegentheil, in das Nichts oder Nichtsein, umschlage (Nichts von allem Bestimmten), um demnächst aus diesem Nichtsein zu dem nun concreten, die Gegensätze des abstracten Seins und des Nichtseins versöhnenden, sie zur Identität aufhebenden Sein zurückzukehren, welches Hegel das Werden nennt (Sein, Nichts oder Nichtsein, Werden; er meint: eine Sache, die wird, ist schon gewissermaßen und ist doch auch noch nicht, vereinigt das Sein und das Nichtsein). Dagegen zeigt nun Trendelenburg, daß das erste Moment dieses Begriffsprocesses, die Hegel'sche Negation, mit nichten, wie Hegel behauptet, rein logische, im reinen Denken begründete Negation sei, sondern von Seiten Hegel's, der sich in seinem reinen, autonomen Denken aller Empirie überhebt, unberechtigte, reale Opposition. Das wahrhaft speculative Denken sagt mir nur, daß Gegensätze überhaupt da sein müssen, wenn Leben, Bewegung in der Welt sein soll; aber welche Gegensätze im Einzelnen nothwendig und welche wirklich seien, das kann kein Mensch mit blossem reinen Denken herausfinden. Dazu gehört Empirie, Erfahrung, deren Resultate denn auch Hegel seinem reinen Denken — trotz der Versicherung, daß dem nicht so sei — fortwährend unterschiebt. Ohne begleitende, mitwirkende Empirie käme er mit seinem reinen Denken keinen Schritt von der Stelle. Er bahnt sich den Uebergang vom Sein auf das Nichtsein dadurch, daß er sagt: das Sein ist Nichts von allem Bestimmten (nicht das Sein einer Pflanze, eines Thieres); allein wie kommt denn Hegel in reinem Denken auf das Bestimmte, auf Pflanze, Thier? Davon kann er ohne Beihülfe der Erfahrung nichts wissen. Er weiß davon nur durch Erschleichung. Und ebenso zeigt Trendelenburg, daß das zweite Moment des Hegel'schen Begriffsprocesses, die Identität, mit nichten, wie Hegel versichert, die aus einer Durchdringung der Gegensätze hervorgegangene Wahrheit, Concretion derselben sei, sondern die willkürliche Reflexion einer relativen logischen Gleichheit, die abbleichende und verwischende Abstraction, das zur Ruhe gekommene Niveau zweier Begriffe, aber eben darum nichts weniger als eine Aufnahme des einen in den anderen. Z. B. das Werden. Dieß soll nach Hegel Identität der Gegensätze, des Seins und Nichtseins, ihre Concretion sein. Aber es ist bloße logische und sprachliche (dialektische) Spielerei, zu sagen: was wird, ist und ist

auch nicht. Nämlich, sobald man die hier obwaltende Zweideutigkeit (Amphibolie) des Begriffs „Sein", vermöge deren darunter einmal actuelles, wirkliches Sein und das andere Mal potentielles, nur mögliches verstanden wird, aufhebt und beide Bedeutungen, wie es einem logischen Denker geziemt, streng auseinander hält: alsobald kann man nicht sagen: was wird, ist und ist auch nicht; sondern in der einen Bedeutung kommt ihm, dem Werdenden, das Sein zu, nämlich das potentielle, mögliche, in der anderen nicht, nämlich nicht das actuelle, wirkliche. Hiermit, mit diesem Nachweise, daß die beiden Haupthebel der dialektischen Begriffsbewegung, die Negation und die Identität, zu dem ihnen angewiesenen Werke untauglich sind, ist Hegel's Dialektik und folgeweise Hegel's ganze Philosophie ihrer Intention nach bereits widerlegt. Jedoch begnügt sich Trendelenburg damit nicht, sondern geht außerdem sorgfältig auf das ein, was wir freilich hier übergehen müssen, was diese beiden Momente, trotz ihrer Untauglichkeit, angeblich bewirkt haben, auf die Resultate der Dialektik im Einzelnen, und zeigt, daß auch sie falsch und nichtig sind.

Wissen wir nun im Allgemeinen wie es mit der Hegel'schen Philosophie steht, deren Seele die dialektische Methode ist, so läßt sich im Voraus begreifen, wie bei Hegel die Religion daran sein wird, die nach seiner Meinung ihren Inhalt, ihren Gegenstand mit der Philosophie theilen soll. In der That wird denn auch sie in den dialektischen Proceß verwickelt. Während nach dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten der Mensch allein Religion hat in seinem Verhältniß zu Gott, dem Gegenstande, Objecte der Religion, nimmermehr aber von einer Religion Gottes die Rede sein kann: ist bei Hegel Gott zugleich Object und Subject der Religion; die Religion ist ein Wechselproceß zwischen Gott und dem Menschen, d. h. zwischen dem allgemeinen Weltgeist und dem individualisirten, in welchem jener erst wahrhaft zu sich kommt: — ganz wie seine Philosophie ein solcher Wechselproceß ist, ein sich zum Anthropotheismus entwickelnder Kosmo(Pan)theismus. Fragt man nun aber, ob und worin gleichwohl noch ein Unterschied zwischen der Religion und der Philosophie, worin also das eigenthümliche Wesen der Religion bestehen soll: so antwortet Hegel: in der Form; die Form des Processes unterscheide die Religion und die Philosophie. Darauf

könnte man freilich sofort erwiedern, nach Hegel sollen ja Form und Inhalt, Methode und Gegenstand identisch sein. Indeß begegnet Hegel diesem Einwande damit, daß er sagt, ein und derselbe, allerdings mit der Form identische, Inhalt habe verschiedene Stufen seiner Entwicklung, und diese Entwicklungsstufen könne man ja wohl auch Formen nennen. Gut; es sei. Welches ist nun also nach Hegel die Form, in welcher der Unterschied der Religion von der Philosophie, ihr eigenthümliches Wesen bestehen soll? Hegel antwortet: „Wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der übertägigen Menschen, den anderen in der Sprache der Götter: so giebt es für den einen, der Religion mit der Philosophie gemeinsamen Inhalt zwei Formen, die eine die des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens (alle diese Formen zusammen, sind die eine Form der Religion), die andere die des Begriffs" (d. h. der Philosophie). So spricht sich Hegel am verständlichsten aus in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Encyklopädie, und hiermit stimmen im Wesentlichen alle seine einschlägigen Aeußerungen in der Religions-Philosophie, in der Geschichte der Philosophie und anderwärts. Ich führe nur noch zwei an, die von ihm selbst zum Druck befördert, also jedenfalls authentisch sind, Logik III, S. 318: „Die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck. Aber sie (die Philosophie) ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist" und dann: Anm. zur Encyklopädie § 573: „Worauf es (bei Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Religion) ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes". (Hier läßt er das Gefühl ganz aus); die Schleiermacher'sche Bestimmung der Religion — „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" — pflegte er mit dem Scherze zu verhöhnen, daß danach der Hund ein Virtuos der Religiösität wäre, da bei ihm das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit im höchsten Grade vorhanden sei). Was nun aber dieses Hegel'sche Gewährenlassen der Religion und ausdrücklich auch der christlichen Religion als einer, wenn schon untergeordneten, Form der absoluten Wahrheit, dieses Anerkennen von oben, aus der phi-

losophischen Götterhöhe, auf sich habe, wird zur Genüge klar, wenn man mit dem eben Vernommenen zwei, nicht minder verständliche und oft wiederholte Behauptungen Hegel's zusammenhält: erstens: „der Inhalt der Religion (also das ihr angeblich mit der Philosophie Gemeinsame) kann nur auf speculative Weise gefaßt werden" (wenn er nämlich wahrhaft und wirklich gefaßt werden soll); zweitens: „Philosophie ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein, nicht bloß für Sonntagskinder, sondern für alle Menschen (vorher hieß es, die Religion oder der absolute Eine Inhalt in der Form der Religion sei die Wahrheit für die übertägigen Menschen — im Gegensatz zu den „Göttern", oder wie er anderwärts ausdrücklich sagt, die Religion sei „die Wahrheit für alle Menschen"; jetzt aber hören wir, daß die Philosophie „ihrer Natur nach fähig sei, allgemein zu sein"); denn, so fährt er fort, ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch, nur dadurch, durch das Denken, ist der Mensch Mensch." Geschichte der Philosophie I, S. 109 und III, S. 655. D. h. also doch offenbar nach dem Obigen: der Mensch ist nicht Mensch, wenn er nicht die Göttersprache redet, der religiöse Mensch ist gar nicht für einen vollen Menschen zu rechnen. So löst sich, was Hegel von der Religion lehrt, wie alles durch diese Art von Dialektik Producirte, bei Licht besehen, in Nichts auf. Die Hegel'sche Religions-Philosophie ist ein moderner Gnosticismus, in welchem die geschichtlichen Thatsachen der Religion, und speciell der christlichen Religion, von einer ihnen sich überlegen dünkenden Speculation zerdacht werden. Darauf läuft es hinaus, wenn Hegel es unternimmt, denselben Inhalt, den der Stifter der christlichen Religion in der niederen Form der Vorstellung, in der Hülle von Gleichnissen, anmuthigen Parabeln ꝛc. besessen habe, mittels seiner Dialektik auf die Höhe des Begriffs zu erheben, wo alles Geschichtliche verdampft.

§ 6. Im Gewissen weiß der Mensch sich und, da alle Welterkenntniß durch Selbsterkenntniß bedingt ist (s. Ueberweg, System der Logik §§ 41 und 57,) auch die Welt, deren Haupt-Bestandtheil oder Glied er ist, schlechthin gewußt. Dieses schlechthinige Gewußtsein der Welt oder ihr Gewußtsein von Gott, gleichsam ihre absolute Durchsichtigkeit für

das geistige Auge Gottes, wäre aber unmöglich, wenn sie nicht auch ihrem Sein nach schlechthin bedingt, d. h. geschaffen wäre. Bis zu der Einsicht also, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, führt schon das Gewissen. Nun aber ist dieses Wissen von Gott im Gewissen nur ein vorbegriffliches (vgl. § 1); es soll inmitten der mannigfaltigen Lebenszustände, in allem Weltbewußtsein, vollzogen werden. Hiermit wird der im Gewissen gegebene Vorbegriff von Gott dem Menschen, gleich jeder göttlichen Gabe, zur Aufgabe, deren Lösung ihm obliegt, jedoch auch, da das Sollen kein Müssen ist, freisteht. Selbst dann also, wenn wir uns das Gewissen in ursprünglicher Reinheit denken, enthält es die Möglichkeit einer Unterlassung des Aufgegebenen, die Möglichkeit einer Entzweiung mit Gott, als eine stets drohende Gefahr. Folglich bedarf der Mensch schon vor der wirklichen Entzweiung mit Gott eines Schutzes dagegen, einer stetigen, sich je und je wiederholenden Vermittlung der Einheit mit Gott. Dieses Bedürfniß findet seine Befriedigung in dem, was der allgemeine Sprachgebrauch Religion nennt, zunächst im subjectiven Sinne einer individuellen menschlichen Lebensbestimmtheit oder Gemüthsverfassung. Wie aber in der mit dem Gewissen gesetzten Verbindung und gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch Ersterem, der sich im Gewissen zu wissen giebt, die Initiative, die Stiftung des Bundes, die Urwirkung, dem Menschen nur das Nachthun, das Wiederwissen dessen, von dem er sich und seine Thaten, resp. Unterlassungen, schlechthin gewußt weiß, zukommt: so kann auch der Schutz gegen einen Bruch des Bundes, mithin die Stiftung der Religion, in erster Linie nur von Gott ausgehen. Das Entstehen der Religion als einer besonderen, von dem übrigen allgemeinen (sittlichen) Leben des Menschen unterschiedenen menschlichen Lebensbestimmtheit oder Gemüthsverfassung ist undenkbar, ohne eine besondere, von der allgemeinen (natürlichen) Wirksamkeit Gottes unterschiedene göttliche Offenbarung in weiterem Sinne (φανέρωσις*). Daher ist die

*) Vgl. Krauß „Die Lehre von der Offenbarung", 1868, S. 157 und vorher S. 5 und 76: „Offenbarung (im weiteren Sinne) ist das von Gott veranstaltete Kundwerden Gottes als uns zur Religion nöthigend." Vgl.

subjective Religion zu definiren als die durch göttliche Offenbarung in weiterem Sinn (φανέρωσις) gewirkte centrale Gemüthsverfassung, welche es verhütet, daß die Vollziehung des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein unterlassen werde, und welche es vermittelt, daß diese Vollziehung geschehe. Ein solches Verhüten und Vermitteln ist selbst freilich auch ein Vollziehen, aber ein besonderes, gesondertes (heiliges), zu welchem das folgende vermittelte Vollziehen des Gottesbewußtseins im allgemeinen sittlichen Leben sich verhält, wie das uneigentliche „Beten ohne Unterlaß" zu dem eigentlichen Gebet. Auf's kürzeste: die Religion ist die heilige Gemüthsverfassung. Dagegen treffen solche Definitionen der Religion wie die, nach denen sie das fromme Bewußtsein, die Abhängigkeit von Gott, die Hingabe an Gott, oder Beides zusammen, oder die Gemeinschaft mit Gott, agnitio numinis u. dgl. sein soll, keineswegs das specifische Wesen der Religion, die, wo sie nur immer factisch zu Tage tritt, nicht charakterisirt wird durch ein derartiges allgemeines Verhältniß zu Gott, nicht durch das uneigentliche „Beten ohne Unterlaß" (welches ja vielmehr der Charakter des ganzen sittlichen Lebens ist, wie schon bei Platon, Theaet. p. 176, die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) sondern durch ein eigentliches vom übrigen Leben unterschiedenes Gebet oder inneres Opfer, wie dann auch durch die äußeren Opfer, durch räumlich und zeitlich bestimmten Gottesdienst, durch feste und festliche Zeiten, Tage Gottes, Andachtsstunden, durch ebenso gesonderte heilige Räume, ein Gotteshaus, gemeinsames Bethaus, einsames Kämmerlein ꝛc. Nur aus diesem specifischen Unterschiede, welcher die Religion nicht etwa vom übrigen (sittlichen) Leben trennt d. h. gegen dasselbe indifferent setzt, wohl aber als die centrale (negativ verhütende, positiv vermittelnde) Potenz — nach einem bekannten Gleichniß als den Sauerteig — von den peripherischen, einer Heiligung oder Weihe durch Religion bedürftigen, — vom Sauerteige zu durchdringenden, — Lebenszuständen abhebt,

Exodus 31, 13: „Haltet meinen Sabbat; denn derselbe ist ein Zeichen zwischen mir und euch, auf eure Nachkommen, daß ihr wisset, daß Ich der Herr bin, der euch heiligt."

ist weiterhin das Wesen einer besonderen religiösen Gemeinschaft und Anstalt (Kirche) im Verhältniß zu der allgemeinen sittlichen und rechtlichen Gemeinschaft und Anstalt (Staat) begreiflich.

Wie aber das allgemeine Gottesbewußtsein, durch eine Urwirkung Gottes entstanden, auf organische Weise, von einer Generation zur anderen fortbesteht, durch Lehre und Uebung oder Gebrauch: so ist auch die von göttlicher Offenbarung herrührende Religion darauf angelegt, auf organische Weise fortzubestehen durch religiöse Lehre und religiösen Gebrauch. Hiermit geht die subjective Religion in die objective über, welche demnach zu definiren ist als der Inbegriff oder die Summe aller auf die geschichtliche Begründung, Erhaltung und Förderung der subjectiven Religion im Einzelnen und in der Gemeinschaft (Gemeinde) bezüglichen Lehren (Dogmen) und Gebräuche (Ritus). Jenem entspricht auf Seiten des Subjects der religiöse Glaube (vgl. M. Müller Wiss. d. Spr. II, 1870, S. 375 und 605 ff.), diesen der religiöse Cultus. Doch pflegt auch die Gesammtheit des subjectiv- und objectiv-Religiösen in einem umfassenderen Sinne Glaube genannt zu werden.

Wir sind von unserm kritischen Excurse, ohne positives Resultat zurückgekehrt. Wir haben von Hegel nur gelernt, wie man die Religion und speciell die christliche Religion modern-gnostisch fassen muß, wenn man sie zerstören will; von Schleiermacher nur, daß der Gefühlsstandpunkt ein fehlerhafter, weil einer Schwankung und Confundirung von Gott und Welt ausgesetzter, ist, aber, auch berichtigt, nicht den Mittelpunkt, den Kern, das specifische Wesen der Religion aufweist, sondern nur das wiederbringt, was wir schon als den nothwendigen Ausgangspunkt der wahren, dem ethischen Menschenleben entsprechenden Philosophie unter dem Namen des Gewissens kennen. Doch gerade dieß führt uns auf den Weg der positiven Erörterung, den wir nunmehr zu betreten haben, den Weg der speculativen Deduction, auf die synthetische Methode, welche hier, nach § 3, lediglich darin bestehen kann, daß wir von demselben, an sich noch nicht specifisch-religiösen Gewissensstandpunkt aus, das unbestimmte Bedürfniß, die dunkle Nothwendigkeit der Religion als

des Gegenstandes einer Centralwissenschaft, welche sich auf diesem Standpunkte herausstellte, ihrem vollen Inhalte nach, uns klar machen, in's Einzelne entwickeln und dann zusehen, ob mit dem so Deducirten, speculativ Gefundenen das Thatsächliche oder das, was im allgemeinen Sprachgebrauche Religion heißt, übereinstimmt.

Im Gewissen also weiß der Mensch sich schlechthin gewußt, d. h. gewußt von Gott, den er, in unmittelbarer Folge davon, jedoch nur vorbegrifflich, wieder weiß; er weiß Gott als den ihn, den Menschen schlechthin Wissenden; denn wo ein Gewußtsein ist, muß ein Wissender sein. Hiermit ist eine Verbindung, eine gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch gesetzt, in der aber Gott als ihr Urheber oder Stifter die Initiative hat; denn das Erste ist nicht, daß der Mensch Gott weiß, sondern daß er sich von Gott gewußt weiß. Wie aber sich selbst, so weiß der Mensch auch Alles, was zu ihm gehört und zu dem er gehört, kurz die Welt, deren Mit-Bestandtheil er ist, schlechthin gewußt, von Gott gewußt. Denn unsere gesammte Welterkenntniß ist bedingt durch unsere Selbsterkenntniß. Diesen erkenntnißtheoretischen oder logischen Grundsatz erkennen die gegenwärtigen Logiker alle einstimmig als solchen, als unumstößlichen Fundamentalsatz an, (Ueberweg, „System der Logik", 3. Aufl. S. 77 f. und 124 f.). Wir erkennen die Welt nur mittelbar (unmittelbar wissen wir nur uns selbst und Den, von welchem wir schlechthin gewußt sind), indem wir nämlich, nach einem durchaus berechtigten Schlusse der Analogie, unser eigenes Sein und Wesen auf sie übertragen, theils — was die niederen Gebilde (Thiere, Pflanzen ꝛc.) betrifft — es „depotenzirend" (herabstimmend, niedriger denkend) theils — was etwaige, möglicherweise vorhandene höhere Gebilde (z. B. Engel) betrifft — es „idealisirend" (hinaufstimmend, höher denkend). Durch eine solche Uebertragung vollzieht sich faktisch unsere gesammte Welterkenntniß. Weiß also der Mensch sich selbst schlechthin, d. h. von Gott, gewußt, so weiß er auch die Welt (deren Mit-Glied er ist, von deren keinem Gliede — und wäre es der vollkommenste Engel — er sich, wie von Gott, schlechthin, sondern immer nur relativ gewußt weiß) — ich sage: er weiß auch die Welt, den ganzen Complex des Relativen, Bedingten, schlechthin, d. h. von Gott, gewußt. Nun aber wäre dieses schlechthinige Gewußtsein der Welt von Gott, gleichsam ihre absolute Durchsichtigkeit für das Auge Gottes, unmöglich, wenn die von Gott

schlechthin gewußte nicht auch schlechthin gesetzt, ihrem Sein nach schlechthin bedingt, mit einem gebräuchlicheren Worte: geschaffen wäre. Folglich (— Gott als Schöpfer der Welt — ist eine Folgerung aus dem Gewissen —) weiß der gewissenhafte Mensch den Gott, von welchem er sich und die Welt schlechthin gewußt weiß, zugleich als seinen und der Welt Schöpfer. Das Gewußtsein ist für den Geist, dessen formales Wesen das Wissen, Bewußtsein ist, die einzige unmittelbar, adäquat wißbare Passivität (alle andere Passivität erkennen wir danach, analogisch); die ihr correlate Activität, bis an den Ursprung zurück verfolgt, ist schöpferisches Wissen: uranfängliche Action (= Schöpfung). Dieß giebt auch Kant auf dem Gebiete der praktischen Vernunft zu, in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" Ausg. von Rosenkranz, S. 171, wo er sagt, daß „Gott unbedingt unterworfen sein" ganz gleichbedeutend sei mit „Geschöpf Gottes sein".

So weit, bis zu diesem Punkte, kommt die vom Gewissensstandpunkt ausgehende, absolut-ethische Philosophie von selbst, mit eigenen Mitteln, ohne Herbeiziehung irgend einer Religion und ohne daß sie, dadurch schon specifisch-religiös würde. Daher sind die zahlreichen allgemein-philosophischen Definitionen von Religion z. B. frommes Bewußtsein, Gemeinschaft mit Gott, Abhängigkeit von Gott und Hingabe an Gott, Verhältniß zu Gott, Richtung des Gemüths auf die Gottheit, cultus oder agnitio numinis, modus colendi Deum, u. dgl. nicht zutreffend; sie kommen alle nicht aus dem allgemein-Philosophischen heraus, nicht an's specifisch-Religiöse heran. Um an dieses heranzukommen, müssen wir den betretenen Weg der Deduction vom Gewissensstandpunkt aus weiter verfolgen.

Wir haben schon früher bemerkt, daß mit dem vorbegrifflichen Wissen von Gott im Gewissen, die Arbeit der Philosophie nicht etwa beschlossen sei, sondern erst recht beginne. Dem gewissenhaften Denker wird der im Gewissen gegebene, noch unbestimmte Begriff Gottes, gleich jeder göttlichen Gabe, zur Aufgabe: er soll und will das Unbestimmte zur Bestimmtheit führen: eine Aufgabe, die man mit einem religiös klingenden Worte, der Sache nach ganz richtig, als das philosophische „Beten ohne Unterlaß", als das „mentale Gebet" (Göthe zum westöstlichen Divan) bezeichnet hat, wofür man wissenschaftlich-correcter, eben sagen muß: das Gottesbewußtsein ist

in allem Weltbewußtsein zu vollziehen. Es fragt sich jetzt nur: kann die Philosophie dieß von selbst, ohne anderweitige Beihülfe? Schon unser erster § hat die Verneinung dieser Frage im Allgemeinen motivirt; wir haben hier das dort Gesagte näher zu bestimmen.

Selbst dann nämlich, wenn wir uns das Gewissen von aller Trübung frei, in ursprünglicher Reinheit denken, selbst dann enthält es die Möglichkeit, die drohende Gefahr eines Unterbleibens von dem, was geschehen soll, eines Geschehens von dem, was nicht geschehen soll, die Möglichkeit einer Entzweiung mit Gott, einer Störung des Verhältnisses zu Ihm, einer Lockerung und Lösung jener durch Gott gestifteten gegenseitigen Verbindung von Seiten des Menschen. Das menschliche Leben ist, da die Menschen nicht Maschinen, sondern freie Wesen sind, einer Prüfung, einer Probe, so zu sagen, in dem sittlichen Gehen und Stehen und damit eben der Möglichkeit einer Abirrung, eines Falls (Sündenfalls) unterworfen. Man fällt im sittlichen Sinne, wenn man von Gott abfällt und dieser Abfall ist möglich, weil der Mensch den Gott, von dem er sich gewußt weiß, zwar wieder wißen soll, aber nicht muß. Darum bedarf der Mensch, schon ehe diese Möglichkeit sich verwirklicht, einer Bewahrung vor dem Fall, einer Rückkehr aus der Weite des Umkreises seiner weltlichen Wirksamkeit in die Enge des Mittelpunkts, einer Sammlung, Concentrirung, Ruhe in Gott; er bedarf, um nach jenem religiös klingenden Ausdruck „ohne Unterlaß beten" zu können, besonderer, räumlich und zeitlich bestimmter Gebete, der Gebete im eigentlichen Sinne (denn jenes „Beten ohne Unterlaß" heißt nur uneigentlich so), bestimmter Acte des auf Gott gerichteten Denkens und Handelns. Er bedarf einer je und je wiederherzustellenden, zu erneuernden centralen Gemüthsverfassung, die es verhütet, daß die Vollziehung des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein unterlassen werde, und die es vermittelt, daß die Vollziehung geschehe. Diesem Bedürfniß entspricht, diese negativ verhütende, positiv vermittelnde, centrale Gemüthsverfassung ist die Religion. Mit dem von uns Deducirten stimmt der Thatbestand dessen, was im allgemeinen Sprachgebrauche Religion heißt. Wo nur immer faktisch Religion besteht, da wird sie nicht charakterisirt durch ein allgemeines Verhältniß zu Gott, durch das nur uneigentlich s. g. Beten ohne Unterlaß; welches ja vielmehr der Charakter des ganzen

sittlichen (ethischen) Lebens ist, sondern durch das eigentliche, vom übrigen Leben unterschiedene Gebet oder innere Opfer wie dann auch durch die äußeren Opfer, durch räumlich und zeitlich bestimmten Gottesdienst, durch Feste und festliche Zeiten, Stunden, Tage Gottes, Tage des Herrn (Sonntage, Festtage, Feiertage), durch eben so abgesonderte d. h. heilige Räume ꝛc., durch eine mit der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft (Staat) nicht zusammenfallende besondere Gemeinschaft (Kirche). Darauf auch, daß man aus der möglichen (und hernach wirklichen) Zerstreuung sich immer wieder sammle, sich immer wieder concentrire, den Faden immer wieder aufnehme, den man möglicher Weise konnte fallen lassen (und hernach wirklich fallen ließ), darauf deutet schon der lateinische Wortursprung von religio, gleichviel, ob man in der Ableitung dem Cicero folge (relegere) oder dem Lactantius (religare). Zwar bemerkt Nitzsch (gegen Sack in der Apologetik), das Moment der Wiedervereinigung, Wiederanknüpfung mit Gott, liege sprachlich streng genommen nicht in dem religio, und sofern bei dem Wieder nur der schon geschehene, erfolgte Sündenfall (Abfall von Gott) vorausgesetzt wird, sofern das re zurück und nicht je und je bedeuten soll, hat Nitzsch Recht, — auch gegen Augustin, welcher de civ. Dei X, 3 sagt: „Hunc (Deum) eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes), hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur“ etc. Aber er selbst sagt wörtlich in einer Anmerkung (System der christl. Lehre, 6. Aufl., S. 9): „Religion schließt an sich das Dasein der Sünde eben so aus als ein; sie ist der Hinblick auf die bloße Möglichkeit der Sünde eben so sehr als der Rückblick auf die wegzuschaffende Wirkliche.“ Mit dieser, dem sprachlichen Ausdruck nach freilich mangelhaften, beiläufigen Bestimmung des Wesens der Religion übertrifft Nitzsch sich selbst, der ja sonst nur Schleiermacher's „Gefühl“ in Vernunft und Gewissen will objectivirt wissen; in ihr ist das Specifische der Religion, das, was sie von dem allgemein-Menschlichen und Philosophischen unterscheidet, ganz richtig getroffen, — nämlich eben dieß, daß es sich in der Religion, in aller Religion um Aufhebung oder Abwendung der Möglichkeit, daß das Gewissen zum schlechten Gewissen werde (sich abstumpfe ꝛc.), der Möglichkeit der Sünde als einer drohenden Gefahr und hernach um Aufhebung der wirklichen Sünde handelt. Wir lassen das Letztere hier, wo wir uns das Gewissen noch von

aller Trübung frei, in ursprünglicher Reinheit denken natürlich bei Seite.

Wie nun aber in der mit dem Gewissen gesetzten Verbindung und gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch Gott die Initiative hatte, Ihm die Stiftung des Bundes, die Knüpfung des Bandes, die Urwirkung, Urheberschaft, dem Menschen dagegen nur das Nachwirken, das wieder-Wissen dessen, von dem er sich schlechthin gewußt weiß, nicht das von Grund aus Erste, sondern das Folgende zukam: so kann auch die Verhütung eines Bruchs des Bundes, einer Lockerung und Lösung des Bandes, also die Befestigung des letzteren, ursprünglich nur von Gott ausgehen. Er muß in erster Linie auch der Stifter der Religion sein. Mit anderen Worten: das Entstehen der menschlichen Religion, als einer besonderen, vom übrigen allgemeinen Leben des Menschen bestimmt unterschiedenen Gemüthsverfassung, ist undenkbar ohne eine besondere, von der allgemeinen natürlichen Wirksamkeit Gottes unterschiedene, göttliche Offenbarung im weiteren Sinne (φανέρωσις). Diese Offenbarung ist nicht erst, wie der spätere Schelling meint, nach einer schon eingetretenen Verdunkelung des Gottesbewußtseins, sondern, unsrer Ableitung zufolge, schon als Verhüterin dieser Verdunkelung, zum Schutz gegen die Möglichkeit einer solchen als gegen eine stets drohende Gefahr erforderlich. Schell. (WW. II, 1, S. 141 f. und 179) verkennt das Wesen der Religion als der centralen Potenz; er kennt nur ἀποκάλυψις, keine φανέρωσις. Wollen wir also das Wesen der Religion — und zwar zunächst der Religion in der bisher deducirten subjectiven Bedeutung — genau bestimmen, so müssen wir sagen: die Religion ist die durch göttliche Offenbarung im weiteren Sinne (φανέρωσις) ursprünglich gewirkte centrale Gemüthsverfassung, welche es verhütet, daß die Vollziehung des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein unterlassen werde, und welche es vermittelt, daß diese Vollziehung geschehe.

Hiermit ist jedoch der Religionsbegriff noch nicht erschöpft, sondern eben nur die eine, subjective Seite desselben bestimmt. Um ihn allseitig zu bestimmen, müssen wir noch einen Schritt weiter thun. Der gewissenhafte Mensch weiß, daß er, von Gott gewußt, Ihn wieder wissen soll. Er weiß Ihn, eben im Gewissen, vorbegrifflich wieder; er soll dieses vorbegriffliche, noch unbestimmte Gottesbewußtsein inmitten der mannigfaltigsten Lebenszustände, in

allem Weltbewußtsein vollziehen. Aber das Sollen ist kein Müssen, sondern an den freien Willen gerichtet, absolut-ethisch; der Mensch weiß sich zum Wiederwissen Gottes verpflichtet, nicht aber gezwungen. Er kann, was er soll, unterlassen, und nicht die Möglichkeit solcher Unterlassung überhaupt wird in der Religion aufgehoben — das hieße geradezu die Schöpfung freier Wesen aufheben —, sondern nur diese Möglichkeit als eine dem ethischen Menschen, der ein ethisches Wesen bleibt und bleiben soll, drohende Gefahr. Gegen sie gewährt die Religion den Schutz, wenn der Mensch geschützt sein will. Gott wirkt das allgemeine Gottesbewußtsein, das Gewissen; Er wirkt oder stiftet auch die Religion, durch welche die Vollziehung jenes Gottesbewußtseins gesichert werden soll; aber er wirkt nicht physisch-zwingend, nicht abstract-mechanisch, nicht magisch, nicht das Gute, das sittlich-Nothwendige wie vom Himmel ein- für allemal hinzaubernd, sondern freilassend, ethisch, unter organischer Nachwirkung des Menschen, nicht βίᾳ, sondern suadela, rationabiliter (Irenäus). Wie demnach das allgemeine Gottesbewußtsein, durch eine Urwirkung Gottes entstanden, auf organische Weise fortbesteht, von einer Generation zur anderen sich fortpflanzt durch Lehre und Uebung oder Gebrauch: so ist auch die von einer neuen, besonderen Wirkung Gottes, von einer göttlichen Offenbarung herrührende Befestigung desselben, die Religion, darauf angelegt, auf organische Weise fortzubestehen durch religiöse Lehre (Dogma) und religiösen Gebrauch (Ritus). So geht die subjective Religion im Interesse ihres Bestehens in die objective über, welche wir definiren können als die Summe oder den Inbegriff aller auf die geschichtliche Begründung, Erhaltung und Förderung der subjectiven Religion im Einzelnen und in der Gemeinschaft (Gemeinde) bezüglichen Lehren und Gebräuche. Diese Duplicität (Lehren und Gebräuche) oder das, was Daub das Doctrinelle und das Actuose nennt (s. Strauß „Charakt. und Krit." 1839, S. 61 ff.), betrifft die beiden in der subjectiven Religion als einer Gemüthsverfassung enthaltenen Hauptmomente, das theoretische und das praktische. Wenn wir nämlich die subjective Religion als die Gemüthsverfassung bestimmten, welche verhütet, daß die Vollziehung des Gottesbewußtseins unterlassen werde, und welche vermittelt, daß die Vollziehung geschehe: so leuchtet ein, daß dieses Verhüten und Vermitteln selbst auch nur ein Vollziehen sein kann, (denn weiter soll ja der Mensch nichts als das

Gottesbewußtsein vollziehen; dieß macht seine ganze Lebensaufgabe aus) aber ein gesteigertes, intensiveres, concentrirtes, zu welchem das fernere Vollziehen des Gottesbewußtseins in dem nicht specifisch-religiösen, sondern allgemein-sittlichen Leben sich ganz so verhält wie das uneigentliche s. g. „Beten ohne Unterlaß" zu dem eigentlichen Beten d. h. wie die Folge zum Grunde. Sittlichkeit ist da, wo das Gottesbewußtsein im Weltbewußtsein, Religion da, wo das Gottesbewußtsein über dem Weltbewußtsein, durch Erhebung von der Welt zu Gott (Steigerung), vollzogen wird, Sammlung in Gott, Vertiefung in Gott. Vgl. Krauß „Die Lehre von der Offenbarung", 1868, S. 5: „Die Religion geht durch Alles" (Sauerteig). Das Vollziehen aber ist ein doppeltes, ein theoretisches und ein praktisches, Denken und Handeln. Die Lehren (Dogmen) betreffen die theoretische Vollziehung des Gottesbewußtseins im religiösen Glauben, die Gebräuche (ritus) betreffen die praktische Vollziehung des Gottesbewußtseins im religiösen Cultus. Die Begriffe der praktischen Seite, Ritus und Cultus, sind in ihrer specifisch-religiösen Bedeutung ganz gewöhnlich und kaum einer Erläuterung bedürftig. Ueber die Begriffe der theoretischen Seite, Dogma und Glaube, möge Folgendes bemerkt werden. Der schon bei den Kirchenvätern herrschende Gebrauch des Wortes δόγμα im Sinne einer schlechthin gültigen Grundwahrheit stammt von den Stoikern. Vgl. z. B. Marc. Aurel εἰς ἑαυτόν II, 3, wo es nach einer Abhandlung von der Harmonie der Welt heißt: ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Von denselben Dogmen sagt er IV, 3, sie müßten in der Kürze ausgesprochen und gedacht sein, um stets zu Gebote zu stehen im Leben. Sie heißen bei ihm III, 6 die Dogmen des νοῦς, ewig gültige Vernunftwahrheiten. Die patristische und scholastische Anwendung des Wortes bewirkte nun, daß in der Philosophie zwar noch von Dogmatismus die Rede ist im Gegensatze zu Skepticismus und Kriticismus, nicht aber mehr von Dogmen als placitis philosophorum. Dogmen heißen gegenwärtig nur religiöse Lehrsätze oder Satzungen, Festsetzungen, die eine wenigstens für ihre Zeit unbedingte Gültigkeit ansprechen und darum Glauben fordern, ohne die ein fester, seiner selbst sicherer Glaube nicht gedacht werden kann, jedes objectiven Haltes und damit auch jeder Fähigkeit einer soliden Gemeinschaftsbildung entbehrt. Unter dem Glauben aber ist innerhalb des Bereichs der Religionsphilosophie niemals

jenes vage, fahrige sog. Fürwahrhalten, das οἴεσθαι, νομίζειν, sondern stets das specifisch-religiöse, welches auf dem christlichen Gebiete πιστεύειν heißt, zu verstehen. Deßhalb kann die Kantische Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen in der Religions-Philosophie nicht stattfinden, — die Unterscheidung, wonach das Meinen auf weder subjectiv noch objectiv zureichenden Gründen beruht, das Glauben auf subjectiv (aber nicht objectiv) zureichenden, das Wissen auf subjectiv und objectiv zureichenden. — Das religiöse Glauben, das πιστεύειν, steht, auch was die objective Begründung betrifft, dem Wissen durchaus nicht nach, ist vielmehr selbst ein (primäres, primitives, kein wissenschaftliches, secundäres) Wissen, nur eben ein specifisch-religiöses, auf Religionsgegenstände unmittelbar gerichtetes; wie z. B. auch für den Apostel Paulus das christlich-religiöse Glauben ganz Eins ist, ganz zusammenfällt mit dem Wissen nur Christi 1 Kor. 2, 2. Vgl. Schelling an Eschenmayer (1812 in der „Allgem. Zeitschrift" von 1813, Band I, Heft 1, S. 121): „Aechter Glaube ist selbst nichts Anderes als ein glaubendes d. h. zuversichtliches Wissen, in welchem, wie in allem wahren Wissen, Herz und Geist in Einklang sind. Ein solches Glauben ohne auch objectiv zureichende Gründe durch die das unmittelbare vermittelt ist, wäre fehlerhaft, wäre Leichtgläubigkeit. Ist das Object des Glaubens, z. B. in dem pauliniſchen Fall, die Auferstehung Christi, nicht begründet, ist Christus nicht auferstanden, so ist, wie ebenfalls Paulus sagt, der Glaube eitel (inhaltlos, leer). Ueber den christlichen Glaubensbegriff wird im zweiten, historischen Theil der Religions-Philosophie besonders zu handeln sein, und da wird sich auch zeigen, daß das gläubige Wissen, wie das wahre Wissen überhaupt kein einseitig- oder abstract-theoretisches ist, während allerdings, wenn Glaube und Cultus unterschieden werden, jener auf die theoretische, dieser auf die praktiche Seite zu stehen kommt. Nicht selten wird auch der Glaube ganz allgemein für subjective und objective Religion gesetzt (z. B. wenn man sagt, zu welchem Glauben sich jemand bekenne). Hier coordiniren wir den Glauben dem Cultus. — Das Dogma also, das vom Subjecte Glauben fordert, einerseits, und der Ritus, der vom Subjecte Cultus fordert, andererseits, machen das Wesen der objectiven Religion aus. Statt objectiver und subjectiver Religion hat man oft auch, nach Analogie der Rechtswissenschaft, positive und natürliche unterschieden (z. B. Drobisch). Wenn hierbei das Natürliche nicht

mit dem bloß menschlich Erdachten, Ersonnenen, und das Positive, Satzungsmäßige, nicht mit dem Willkürlichen, Arbiträren verwechselt wird, wozu die wissenschaftliche Rechtslehre keineswegs verleitet: so ist gegen diese Substituirung der Begriffe „natürlich" und „positiv" (statt subjectiv und objectiv) nichts einzuwenden. (Denn das Verlangen, in uns selbst das Subjective zum Objectiven zu erheben, zu Stand und Wesen zu bringen, ist, wie Nitzsch richtig bemerkt (Syst. der chr. Lehre S. 51), nach der menschlichen Bestimmung für die Gemeinschaft innig verbunden mit dem Verlangen, das Eigenthümliche an dem Gemeinschaftlichen zu erproben, nicht weniger mit dem Bedürfnisse, die Erfahrung und Geschichte nach (positiven) Thatsachen zu fragen, die entweder bestätigend den (natürlichen) Thatsachen des Bewußtseins entsprechen oder dem entwickelten Bewußtsein anregend und vorbildend zuvorkommen.) Doch scheint es gerathener, den Ausdruck „natürliche Religion" zur Bezeichnung des einen Gliedes von einem anderen Gegensatze, der uns später vorkommen wird, zu versparen und daher mit den meisten Religionsphilosophen bei der einfachen Unterscheidung subjectiver und objectiver Religion stehen zu bleiben.

§ 7. So wenig die Nöthigung des Gewissens, das Gottesbewußtsein zu vollziehen, ein physischer Zwang ist, da vielmehr das in ihm enthaltene Sollen an ein Wollen sich wendet: eben so wenig ist der Schutz, den die Religion gegen das Unterbleiben jener Vollziehung gewährt, ein magischer oder mechanisch wirksamer; sondern die Religion schützt den, der geschützt sein will. Als eine Gabe Gottes, in Menschenhand gelegt, unterliegt auch sie der Möglichkeit eines Mißbrauchs, einer Entstellung oder Verkehrung, einer Behaftung mit Fehlern. Die möglichen Fehler sind im Allgemeinen, wenn der Glaube in dem § 6 zu Ende bemerkten umfassenderen Sinne verstanden wird, die directe Art des Nichtglaubens, d. h. der Unglaube, und die indirecte, d. h. der Aberglaube, der die göttliche Offenbarung eigenmächtig überbietet, dessen scheinbares Zuviel von Religion jedoch in Wahrheit überall, auch wo er nicht in den Glauben an Widergöttliches übergeht, auf ein Zuwenig hinausläuft.

Insbesondere aber sind zu unterscheiden die formalen Fehler des Mysticismus als der falschen Innerlichkeit (Subjectivismus) und des Fanatismus als der falschen Aeußerlichkeit (Objectivismus), weiterhin die des einseitig-theoretischen Orthodoxismus und des einseitig praktischen Nomismus ꝛc., die materialen Fehler des Deismus und des Pantheismus oder Kosmotheismus, der den Polytheismus umschließt und abschließt. Jener trennt, dieser vermischt das Göttliche und das Weltliche, speciell Menschliche, deren Bundes-Einheit im Unterschiede (zugleich Transscendenz und Immanenz Gottes) festzuhalten die wahre theistische Religion bestimmt ist. Ihr gegenüber können beide als atheistisch bezeichnet werden.

Indem wir der Religion als einer zwar ursprünglich von Gott gewirkten, gestifteten, aber auf unsere Nachwirkung (wie alles Ethische) angelegten menschlichen Gemüthsverfassung eine organische (von Generation zu Generation fortgehende) Entwicklungsfähigkeit zuschreiben, räumen wir von vorn herein die Möglichkeit von Entwicklungsfehlern, die Möglichkeit einer Entstellung der Religion, folgenweise einer nicht verhüteten Abstumpfung des Gewissens, Trübung des unmittelbaren Gottesbewußtseins ein, und es läßt sich rein begrifflich, im Hinblick auf die das Wesen der Religion constituirenden Momente, eine Tafel solcher möglichen Fehler entwerfen. Wenn wir nämlich, dem in § 6 zuletzt Bemerkten zufolge, den Complex des subjectiv- und objectiv-Religiösen Glauben nennen in dem weiteren Sinne, in welchem er dann auch das Dogma, den Ritus, den Cultus unter sich begreift, so wird die religiöse Fehlerhaftigkeit im Allgemeinen als ein Nichtglauben zu bezeichnen sein. Dieses aber kann entweder auf directem Wege eintreten und heißt dann, dem negativen Ziele näher und näher rückend, Unglaube, ἀπιστία, oder auf indirectem, auf einem Unwege, und heißt dann Aberglaube. Der erstere besteht in der einfachen Läugnung des Göttlichen und Versäumung der religiösen Grundpflicht des Menschen, die Einheit mit Gott festzuhalten; der letztere findet das, was Gott in seiner Offenbarung gethan, um Religion zu stiften, nicht genügend, er will das von Gott befestigte Band eigenmächtig noch mehr befestigen, scheint also nicht ein minus, sondern ein plus von Religion zu sein, ist aber, da er das Göttliche durch nichtgöttlichen Beisatz trübt,

dennoch in Wahrheit und im Grunde, wie der Unglaube, ein Nichtglauben. Das Eigenmächtige, Willkürliche desselben drücken die Griechen treffend aus durch ἐθελοθρησκεία (selbstgewählter Gottesdienst). Das scheinbare Zuviel liegt, wie vielleicht im deutschen Aberglauben so sicher im lateinischen „superstitio" angedeutet, (von supersistere, wörtlich die zusätzliche Religion). Superstitiosi hießen die, welche zu dem pontificisch approbirten mos (mos approbatus) allerlei fremde, neue, besonders private Verehrungen hinzuthaten, während die religiosi nach der Erklärung des Festus die sind, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis (das ist eben der mos approbatus) dilectum habent nec se superstitionibus implicant. Dagegen vermuthet Schopenhauer (Parerga und Paral. II, 1851, S. 467) „den Ursprung des Wortes darin, daß es, von Hause aus, bloß den Gespensterglauben bezeichnet habe, nämlich: defunctorum manes circumvagari, ergo mortuos adhuc superstites esse." — Unter diese beiden Hauptbegriffe — Unglaube und Aberglaube — fallen sämmtliche religiöse Verirrungen und Verfehlungen, sowohl die formalen wie die materialen, den Inhalt oder Gegenstand des religiösen Glaubens betreffenden. Die formalen gehen daraus hervor, daß die Einheit, die Harmonie jener Functionen, die in der normalreligiösen Gemüthsverfassung zusammenwirken, durch einseitige Hervorkehrung und Pflege einer einzelnen gestört und schließlich zerstört wird. Wir haben gesehen, wie die subjective Religion im Interesse ihres Bestehens sich zu objectiviren gedrungen ist. Wird dieser immanente Drang gewaltsam aufgehalten, so ergiebt sich ein religiöser Subjectivismus, eine falsche Innerlichkeit, der Mysticismus. Das Wort kommt her von μύω, ich verschließe den Mund, oder auch die Augen, μυέω, ich versetze einen Anderen in den Zustand des Nichts-sehens, d. h. hier, auf religiösem Gebiete, ich bringe ihn zum Nichtsehen der gemeinen Wirklichkeit, aber gerade dadurch zum Sehen, inneren Schauen, geheimen Erfahren der Religions-Wahrheit. Μύστης heißt dann der auf die angegebene Weise zum Erfahrenen Gewordene, der Geweihte, Eingeweihte, Mysterien aber die Sachen, die Handlungen, die Zustände, welche dazu gehören. Die griechischen Geheimculte, welche zuerst so genannt wurden, drehten sich um die Feier von Selbstmittheilungen der Gottheit. Die Gottheit hatte, nach dem Glauben der Griechen, nicht bloß einem Lande

einem Volke Einmal und ursprünglich einen wesentlichen Bestandtheil der Cultur, wie Gesetz und Sitte, Korn- und Weinbau und die damit verbundenen wohlthätigen Kräfte geschenkt, in deren Genusse der Grieche die Gemeinschaft des Göttlichen selbst genoß; sondern sie hatte auch stetige Einrichtungen getroffen, vermöge deren die einzelnen Geschlechter in ihren würdigen Individuen der vollen Weihe zum glückseligen Leben theilhaft werden konnten. Die hierauf bezüglichen Acte hießen sofern sie Vollendungen des menschlichen Daseins und Ziele des menschlichen Strebens waren τέλη, τελεταί; als im höchsten Sinne darstellende, leistende Handlungen ὄργια (von ἔργα), als verborgene aber, die einen Verzicht auf die gemeine Erfahrung, Anschauung, Rede, That enthielten und forderten, μυστήρια. Daß nun ein in diesem Sinne mystisches Element, eine gewisse Mystik, Innerlichkeit, ein Oeffnen der Geistesaugen, ein Nichtsehen auf das bloß leiblich-Sichtbare, zum Wesen aller und jeder Religion gehört, versteht sich von selbst; wie auch Nitzsch ganz richtig sagt (Syst. S. 37). „die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik". Nicht die Mystik, nur ihre einseitige Herrschaft, ihre Ausartung in Mysticismus, ist der Fehler, von dem hier die Rede. Um die Aufhellung des Begriffs Mystik im Unterschiede von Mysticismus hat ein besonderes Verdienst Sack in seiner christlichen Polemik, S. 288 ff. — Dem Mysticismus, also der falschen, einseitigen religiösen Innerlichkeit (Subjectivität), diametral entgegengesetzt ist auf dem allgemein-religiösen Gebiete (abgesehen vom Christenthum) der Fanatismus in seiner ursprünglichen, ächten Bedeutung, von fanum, dem Orte der göttlichen Aeußerung und Offenbarung, — die falsche, einseitige, religiöse Aeußerlichkeit, das Haften an dem bloß-Objectiven als solchem. Der Fanatiker verhält sich gegen das innerste Heiligthum des Menschen (die innere Ueberzeugung) gleichgültig oder verläugnend. Er spricht: es ist kein Gott, er sei denn so oder so zu empfinden, da oder da (in dem fanum) zu finden; es ist keine Versöhnung, sie sei denn durch diese oder jene (äußerlich) vorgeschriebene Sühnung als „zufällige Geschichtswahrheit" zu erlangen. Mithin ist der Fanatiker das gerade Gegentheil des falschen Mystikers (des Mysticisten), der gar nichts von äußeren religiösen Vorschriften will, alles Religiöse in seinem Innern zu finden meint, der das Objective — welches dem Fanatiker Alles ist — für profan (pro fano situm) achtet. Dieß sind die beiden

Hauptarten der formalen Religionsfehler. Weiterhin kann man alsdann noch die einseitige Pflege des theoretischen Moments in dem Pochen auf bloße „reine Lehre" — Orthodoxismus, den auch Lessing von Orthodoxie unterscheidet, — und die Ueberspannung des praktischen in der Werkheiligkeit, in der ausschließlichen Beobachtung der rituellen Einzelheiten — Ergismus oder Nomismus oder Prakticismus — und so fort in's Endlose unterscheiden. Die Zahl der Fehler ist unberechenbar; denn, wie schon Aristoteles bemerkte, treffen läßt sich das Ziel nur auf Eine oder doch nur auf bestimmte unbestimmbare Weise, verfehlen aber auf unzählige, auf unbestimmbar-mannigfaltige Weise. So spricht auch Fichte WW. VII, (Reden an die deutsche Nation) S. 476 von dem „unendlichen Raum der Fehlerhaftigkeit."

Wir wollen nur noch der möglichen materialen, den Inhalt oder Gegenstand des Glaubens betreffenden Religionsfehler in Kürze gedenken. Auch sie können wir nur im Allgemeinen (ungefähr), nicht mit arithmetischer Bestimmtheit aus dem Wesen der Religion ahnen und vorausfagen. Wenn es nach unsren bisherigen Erörterungen in der wahren Religion wesentlich darauf ankommt, die Entzweiung des Menschen mit Gott zu verhüten, die Einheit mit ihm je und je (immer wieder) zu vermitteln, das im Gewissen nur vorbegriffliche Wiederwissen dessen, von dem wir schlechthin gewußt sind, vollziehbar zu machen, diese Bundeseinheit des Menschen mit Gott festzuhalten, mit dem Gott, der als der schlechthin wissende Schöpfer der Welt unterschieden ist und bleibt von den schlechthin gewußten und darum auch ihrem Sein nach schlechthin bedingten, geschaffenen Wesen: so kann dieses Verhältniß im Allgemeinen zwiefach gefälscht werden, entweder durch eine, die Bundeseinheit gefährdende und aufhebende Trennung Gottes von der Welt und speciell dem Menschen (bloße Transscendenz Gottes) oder durch eine, den Unterschied aufhebende Vermischung des Göttlichen und Weltlichen (bloße Immanenz Gottes). Die Trennung ist der Fehler des sog. Deismus, die Vermischung der des Pantheismus oder Kosmotheismus, einer Vergötterung des Weltalls, in welcher die Vergötterung der bloßen Weltvielheit, einer immerhin wie bei den Griechen idealisirten, gedanklich sublimirten Vielheit (der Polytheismus) sich abschließt. Beide, Deismus wie Pantheismus, sind, als der wahren theistischen Religion widersprechend, in Vergleich mit ihr atheistisch. Daß man die wahre

Religion nach dem griechischen θεὸς Theismus, die fehlerhafte Trennung aber der Gottheit von der Welt nach dem lateinischen deus Deismus nennt, ist wissenschaftlich grundlos, zufällig, aber einmal herkömmlich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts (Herbert von Cherbury) ꝛc. Vgl. in der Anatomie typisch und normal, bei Aristoteles συνώνυμος und ὁμώνυμος ꝛc. Das Nähere, die speculativen Grundlagen wie die Consequenzen, der deistischen und der pantheistischen, resp. polytheistischen, Gottes- und Weltanschauung werden wir im Verfolg unsrer Darstellung kennen lernen; hier handelte es sich lediglich darum, in den allereinfachsten Grundlinien, wie in einem Schattenriß, die möglichen Religionsfehler zu bezeichnen.

§ 8. Wenn die Religion, deren mögliche Entstellung in § 7 beschrieben worden, wirklich entstellt wird und hiermit das Unheil der Entzweiung des Menschen mit Gott, das Verderben der von Gott zu Gott geschaffenen Menschennatur eintritt, und wenn die entstellte Religion wieder hergestellt werden soll: so kann dieß, da nach § 6 das Entstehen der Religion überhaupt ohne göttliche Offenbarung undenkbar ist, nur durch eine neue, vom Unheil und Verderben erlösende oder durch eine Heils-Offenbarung (Offenbarung im engeren Sinne, ἀποκάλυψις) geschehen. Die wahre Religion ist dann die κατ' ἐξοχήν geoffenbarte, zu welcher die fortbestehende bloß-natürliche d. h. der dem Unheil verfallenen dermaligen Menschennatur („humanae naturae ... in vanitatem de veritate conlapsae" Aug. de civ. Dei XVII, 11) angehörige Religion sich als die falsche verhält. Nur diese hypothetische Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung und wahren Religion vermag die Religions-Philosophie deductiv zu erweisen.

Durch alle die hier notirten Fehler kann die Religion möglicher Weise gefälscht, entstellt werden. Wenn nun aber die Möglichkeit sich verwirklicht; wenn das in der Religion befestigte Band wirklich gelockert und gelöst, die Bundes-Einheit wirklich gebrochen und aufgehoben wird; wenn der Mensch, dem in der Religion das Mittel gegeben ist, sich innerhalb seines weltlichen Berufs und für die rechte

Erfüllung desselben immer wieder in Gott zu sammeln, dennoch sich in der Welt zerstreut hat, gottlos geworden ist, wenn so das Unheil der Entzweiung des Menschen mit Gott, das Verderben der von Gott zu Gott geschaffenen Menschennatur oder natürlichen Menschheit eintritt, und wenn gleichwohl die so entstellte, gefälschte Religion wieder zur wahren werden, wieder hergestellt werden soll: so kann dies begreiflich, da nach § 6 das Entstehen der Religion überhaupt ohne göttliche Offenbarung undenkbar ist, nur durch eine neue, vom Unheil, vom Verderben erlösende, durch eine Heilsoffenbarung (Offenbarung im engeren Sinne, ἀποκάλυψις) geschehen. Daß eine solche Offenbarung unbedingt erfolge, vermag keine Philosophie zu deduciren; nur dieß läßt sich philosophisch, speculativ, rein begrifflich bestimmen, daß, wenn die Religion entstellt worden ist und wenn sie wiederhergestellt werden soll, dann (also hypothetisch) eine solche Offenbarung im engeren Sinne wesentlich nothwendig ist. Unter der angegebenen Voraussetzung kann fortan die wahre Religion nur die Offenbarungsreligion sein, die geoffenbarte (im engeren Sinne), die Religion der Erlösung vom Unheil, vom Verderben der Menschennatur, während die nach der Entstellung fortbestehende, bloß natürliche, d. h. der durch das Unheil der Entzweiung mit Gott verderbten Menschennatur angehörige Religion nur die unwahre sein, nur je länger sie fortbesteht, desto unwahrer, fehlerhafter werden kann. Denn alle Religion wurzelt in der Offenbarung; von der Wurzel abgeschnitten, muß sie mehr und mehr verkommen. Mithin ist — aber wohlverstanden: im Verhältniß zur verderbten, dem Unheil verfallenen Natur — die wahre Religion als solche supernatural im Gegensatz zur falsch-natürlichen, naturalistischen, welche letztere, wenn aus der corrumpirten Menschennatur die ebenfalls verderbt-natürliche, der göttlichen Offenbarung widerstreitende Vernunft (ratio) besonders herausgehoben wird, auch die rationalistische genannt werden kann. In der „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" unterscheidet und definirt Kant die fraglichen Begriffe so. Er sagt: Supernaturalist ist, wer den Glauben an eine göttliche Offenbarung zur Religion für nothwendig hält; Rationalist im weiteren Sinne, wer bloß die natürliche Religion für moralisch nothwendig erklärt, und zwar (nun unterscheidet er innerhalb des weiteren Begriffs von Rationalismus so:) Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, dagegen reiner Rationa-

list, wenn er diese zwar zuläßt, aber behauptet, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert werde. So Kant. In seinen Augen wäre also etwa ein Voltaire ein Naturalist; denn der läugnete zwar nicht, wie oft irrthümlich angeführt wird, das Dasein Gottes; er meinte im Gegentheil, wenn Gott nicht existirte, müßte man ihn erfinden (s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer) was ausnahmsweise von ihm (leichtfertig ausgedrückt, aber) ernst gemeint war: [1858 stand und wahrscheinlich steht noch heute auf Voltaire's Landsitze in Ferney (bei Genf) ein Gebäude mit der Inschrift: deo erexit Voltaire; in diesem Gebäude soll er sogar selbst — ich weiß nicht, welche — priesterliche Functionen geübt haben; David Strauß in seinen 1870 erschienenen Vorträgen über Voltaire erzählt, er habe, nachdem er, 74 Jahre alt, dort communicirt, eine schwunghafte Rede gegen die Sünde des Diebstahls gehalten, die in letzter Zeit vielfach in der Gemeinde verübt worden;] aber er verneinte nicht bloß, sondern verspottete und verhöhnte alle übernatürliche göttliche Offenbarung, und wiederum nicht bloß ihre Wirklichkeit (was nach Kant schon genügt, um Einen als Naturalisten zu charakterisiren), sondern auch ihre Möglichkeit. (Das écrasez l'infame ist nach David Strauß nicht auf Christus, sondern auf die Kirche zu beziehen, weil aus einigen Briefen Voltaire's die femininische Bedeutung des Wortes erhellen soll.) [S. „Grenzboten", 1870, Nr. 30.] Der wäre also nach dem Urtheile Kant's ohne Zweifel ein Naturalist; dagegen er selbst, Kant, sah sich für einen reinen Rationalisten an; denn er ließ eine Offenbarung zu, aber behauptete, wie seine eigene Definition es ausdrückt, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert werde. Indeß was es mit diesem „Zulassen einer Offenbarung" bei Kant auf sich hat, haben wir gesehen, als wir in unsrer einleitenden Darstellung des geschichtlichen Entwicklungsganges der Religions-Philosophie von ihm handelten; bei unsrer Bestimmung aber des Wesens der Religion bedeutet — was ich wohl kaum erst auszusprechen brauche — ein solches Kantisches Zulassen der Offenbarung gerade so viel, als wenn jemand zulassen wollte, daß er geboren sei. Wir sind demnach außer Stande, uns die von Kant gewählte Form der Unterscheidung zwischen dem Supernaturalisten und dem Rationalisten und, innerhalb der letzteren Species wieder, zwischen dem Naturalisten und dem reinen Rationalisten anzueignen.

Weiter als bis zur Deduction der hypothetischen Nothwendigkeit einer Heilsoffenbarung können wir, was das Allgemeine des Religionsbegriffs betrifft, nicht vorschreiten; was wir in diesem ersten speculativen Theile noch zu thun haben, kann nur darin bestehen, daß wir die in dem gewonnenen Allgemeinen enthaltenen besonderen Beziehungen entwickeln, daß wir also das Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen, sodann das Wesen des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, endlich das Wesen dieser gegenseitigen Beziehung selbst, das Wesen des Verhältnisses von Gott und Mensch betrachten.

---

1. Das Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen.

§ 9. Hülfsmittel zur Einsicht in das Wesen Gottes sind die herkömmlichen, größtentheils besonders in der Wolfischen Schule üblichen Beweise für das Dasein desselben, die, sofern sie überhaupt Beweiskraft haben, sein Wesen mit erkennen lehren. Man kann aus dem systematisch-philosophischen Gesichtspunkt (vgl. § 1 gegen Ende) den ontologischen Beweis als metaphysisch, den kosmologischen und den teleologischen oder physiko-theologischen als naturphilosophisch, den moralischen als zur Geistesphilosophie gehörig bestimmen.

In den meisten Religions-Philosophieen handelt der erste, speculative Theil vornehmlich von den Beweisen für das Dasein Gottes. Da in ihnen allen mit dem Dasein zugleich das Wesen Gottes in einer oder der anderen Beziehung erschlossen werden soll, so haben sie, falls sie stichhaltig sind, allerdings hier ihre Stelle. Sie standen lange Zeit in hohem Ansehen. Erschüttert wurde dieses Ansehen zuerst durch Kant's berühmten Versuch ihrer Widerlegung in der Kritik der reinen Vernunft, — einen Versuch, der im Ganzen, gegenüber der gewöhnlichen Form dieser Beweise, als ein wohlgelungener bezeichnet werden muß. Doch hat Hegel in seinen „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes", die einen Anhang

zu seiner Religions-Philosophie bilden, es unternommen, sie umzuformen und so wieder zu Ehren zu bringen. Er faßt sie nämlich als nothwendige Stufen der Erhebung des endlichen Bewußtseins zum Absoluten, zu Gott. Ob und inwieweit sie als solche dienen können, wird aus dem Folgenden sich ergeben.

Man zählt ihrer in der Regel 4 und zwar in dieser Reihenfolge: den ontologischen, den kosmologischen, den teleologischen oder physikotheologischen und den moralischen. Meist erscheint diese Nebeneinanderstellung als eine äußerliche, willkürliche, und man begreift dann nicht, warum es solcher Beweise nicht noch viel mehre geben sollte; warum nicht auch einen psychologischen, einen ästhetischen, u. s. f.? Ist das Dasein Gottes wirklich, wie die, welche es beweisen wollen, voraussetzen, nothwendig zur Lösung des Welträthsels: so muß man ja von jedem Punkte der Weltperipherie zu Ihm gelangen können. Eine innere Ordnung und eine Gewähr der Vollzählichkeit dieser Beweise läßt sich nur dann gewinnen, wenn man sie den besonderen Haupttheilen der systematischen Philosophie zuweist. Man kann den ontologischen Beweis als den metaphysischen bestimmen, den kosmologischen und den teleologischen als eine Doppelgestalt des naturphilosophischen, endlich den moralischen als den zur Geistesphilosophie gehörigen. Denn der erste, der ontologische, nimmt noch nicht Rücksicht auf die räumlich-zeitliche, natürliche Welt oder Sinnenwelt, sondern er will nur im Unterschiede von dem Begriff des Weltlichen, des Endlichen überhaupt den Begriff Gottes als des Unendlichen, Mangellosen, schlechthin Vollkommenen feststellen. Der kosmologische geht aus von dem natürlichen Weltall als einem durch und durch Bedingten, welches von sich selbst aus, durch die Kette der Bedingungen hindurch, auf ein Unbedingtes, Allbedingendes hinweise. Der teleologische oder physikotheologische geht aus von eben dieser natürlichen oder Sinnen-Welt als einer zweckmäßig bestimmten, einer Welt der verwirklichten Zwecke, die ohne einen zwecksetzenden Gott nicht denkbar sei. Beide also, der kosmologische und der teleologische, sind naturphilosophischer Art; der Name des letzteren ist völlig angemessen, weil sinnentsprechend, der des ersteren zu allgemein, zu unbestimmt, und nur als ein einmal recipirter zu dulden. (Das Gleiche gilt, beiläufig bemerkt, von dem Ausdrucke „Dasein Gottes“ statt Sein Gottes.) (Dasein ist être déterminé.) Der moralische endlich nimmt zu seinem Ausgangs-

punkte das Bedürfniß des geistigen und geistigsittlichen Menschenwesens, schlägt mithin offenbar in das Gebiet des dritten Theils der Realphilosophie.

A. Der ontologische Beweis.

§ 10. Anselm von Canterbury entwickelt in seiner Schrift „Proslogium" cap. 2, den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes folgendermaßen: „Credimus, Te (Deum) esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. (Davon enthält das Credo der Kirche Nichts.) . . . . Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est." Der logische Hauptfehler seiner apagogischen Folgerung liegt in der s. g. petitio principii, sofern schon das Dasein eines im Credo der Kirche nicht enthaltenen Größtdenkbaren (wie in der späteren Form das Dasein eines „ens realissimum") mit vorausgesetzt wird, von welchem doch nach den Regeln der Logik nur, wenn es ist, bewiesen werden könnte, daß es nicht bloß in der Vorstellung des Menschen, sondern auch in Wirklichkeit sei. Dazu aber kommt, daß, wie Kant richtig bemerkt, das Sein kein reales Prädicat ist, sondern nur die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst bedeutet, mithin dasjenige, als was Gott gedacht wird, nicht an Vollkommenheit wächst, wenn man den anderweitigen Prädicaten noch das des Seins beifügt. Nun ließe sich zwar dieser letztere Fehler im Sinne Anselm's berichtigen, welcher in seiner Schrift „liber contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente" cap. 4 die Trennbarkeit des Begriffs und der Existenz (das εἶναι καὶ μὴ εἶναι) als das Wesen alles Endlichen, dagegen die Untrennbarkeit derselben (das ὄντως εἶναι) als das des Unendlichen bezeichnet. Allein damit könnte doch immer nur das Dasein eines pantheistischen Gottes, eines ewigen Weltwesens, hypothetisch erschlossen werden. Der Pantheismus aber erweist sich als eine fehlerhafte Religionsgestalt (vgl. § 7) auch dadurch, daß er in seinem bedeutendsten Vertreter Spinoza mit sich selbst zerfällt oder in Widerspruch geräth. (Vgl. Trendelenburg „Hist. Beitr. zur Ph."

II, S. 31—111, beſ. S. 90 ff.) Wenn trotzdem Hegel das ontologiſche Argument aufrecht zu halten verſuchte, indem er den ganzen erſten Theil ſeines Syſtems, die ihm mit der Metaphyſik identiſche Logik, als eine „Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Sein" dialektiſch ausführte (Hegel „Logik" III, S. 170): ſo iſt hierüber nicht anders als über die dialektiſche Methode überhaupt zu urtheilen (ſ. § 5). Der logiſche Beweis aber, der nach Trendelenburg (Log. Unterſ. 3. Aufl., 1870, II, S. 468) an die Stelle des ontologiſchen treten und daraus, daß das Denken ſich widerſprechen würde, wenn es keine Wahrheit in den Dingen gäbe, das Daſein eines dem Denken und den Dingen als gemeinſamer Urſprung und als gemeinſames Band zum Grunde liegenden Gottes darthun ſoll, führt nach der eigenen Erklärung ſeines Urhebers nur auf eine „intelligible Weltordnung", welche pantheiſtiſch mit Gott zu identificiren unſtatthaft iſt.

Der Urheber des ontologiſchen Beweiſes iſt Anſelmus, der Stifter der Scholaſtik, geb. 1033 zu Aoſta in Piemont, † 1109 als Erzbiſchof zu Canterbury. Dagegen war der erſte mittelalterliche Denker, der einen „ſyllogiſtiſch formulirten" Beweis für das Daſein Gottes aufſtellte, nach Prantl (Geſch. d. Log. II, 84) nicht Anſelm, ſondern Wilh. von Hirſchau, † 1091. Sein — dem Gehalte nach äußerſt ſchwacher Beweis war aber nicht ontologiſch, ſondern kosmologiſch-teleologiſch. Anſelm folgert ſo: Unter Gott verſtehen wir im Glauben das Größte, Höchſte, Vollkommenſte, worüber hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Wäre nun Gott bloß im Gedanken, in der Vorſtellung, ſo wäre dasjenige, welches zugleich in Wirklichkeit wäre, höher als er. Höher aber als das Höchſte kann nichts ſein. Alſo iſt Gott nicht bloß im Gedanken, in der Vorſtellung ſondern auch in Wirklichkeit. Proslogium c. 2.: „Credimus, te (Deum) esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. — Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio

aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re". Der logische Hauptfehler dieser Folgerung, welche eine apagogische ist, springt in die Augen. Er besteht in der Voraussetzung des zu Beweisenden, in der sog. petitio principii. Darum nämlich, weil wir unter Gott das Größte, Höchste, Vollkommenste verstehen, ist er überhaupt noch nicht, also auch noch nicht das Größte, Höchste, Vollkommenste. Dieß setzt Anselm fälschlich voraus, und dieser Hauptfehler haftet auch der späteren, cartesischen und Wolffischen Form des Beweises an, wenn geschlossen wird: „Gott ist der Inbegriff aller Realität, das ens realissimum. Nun aber ist unter aller Realität auch das Sein begriffen. Folglich liegt schon im Begriffe Gottes das Sein desselben. Wollte man ihn als nicht seiend denken, so würde man in Widerspruch gerathen mit seinem Begriff." In dieser Form fand Kant den Beweis vor und bemerkte ganz richtig, daß die Nothwendigkeit, durch die wir zu einem Urtheile genöthigt sind, noch nicht die Nothwendigkeit des objectiven Seins der Sache involvire. Die absolute formale Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädicats im Urtheil. Der Satz, daß ein Dreieck 3 Winkel habe, ist ein nothwendiger, allein doch nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, daß ein Dreieck überhaupt da ist. Wenn man das Prädicat in einem (identischen) Satz aufhebt und das Subject behält, so entspringt freilich ein Widerspruch, nicht aber, sobald man das Subject sammt dem Prädicat aufhebt. Es läßt sich also aus dem bloßen Begriffe eines allervollkommensten Wesens keineswegs das Dasein desselben, wie Kant sagt, herausklauben. „Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung der Existenz des Subjects", des Definitum. (Ueberweg, Grundr. II, 2, 28.)

Doch hiervon abgesehen, leidet der anselmische Beweis noch an einem anderen Fehler, und auch dieser ist von Kant und Andern, z. B. Drobisch, richtig aufgedeckt worden. Der Satz nämlich: „was wirklich ist, ist ein Höheres, als das, was bloß im Gedanken, als Vorstellung, existirt" enthält eine Zweideutigkeit. Die Vorstellung als solche hat allerdings ein bloß relatives Dasein; denn sie gehört ganz dem vorstellenden Subject; das wirklich Seiende aber ist schlechthin, absolut, ohne die Beschränkung der Relation (mag ich, das Subject, es vorstellen oder nicht); es ist also insofern mehr,

hat insofern eine vollkommenere Art des Daseins. Dagegen ist das, was gedacht wird, nicht im Mindesten vollkommener, wenn es wirklich ist, als wenn es bloß vorgestellt wird. Arist. Analyt. post. II, 7: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί: das Sein trägt nichts zum Wesen, zum begrifflichen Was einer Sache bei. Oder wie Kant sagt: „Seyn ist kein reales Prädicat, ist nicht ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst." Dieß zeigt er denn an dem bekannten Beispiel: „100 wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als 100 mögliche" (bloß vorgestellte). Daß jene, die wirklichen, mir, für meinen Vermögenszustand, mehr gelten als diese, die bloß vorgestellten, versteht sich von selbst; aber dieß kommt nicht von der Verschiedenheit des in beiden Vorgestellten her, sondern eben von dem Mehr des Daseins, welches erstere als wirkliche voraus haben. Die Bestimmung des Daseins ist aber durchaus nicht in dem, was vorgestellt wird, enthalten, sondern kommt zu diesem hinzu. Das also, als was Gott gedacht wird, wird in keiner Weise dadurch vollkommener, daß man den übrigen Bestimmungen noch die des Seins hinzufügt. Mithin leidet, auch abgesehen von der hauptsächlich fehlerhaften petitio principii, der anselmische Beweis an einem Fehler.

Dieser letztere Fehler läßt sich nun allerdings im Sinne Anselm's contra Insipientem berichtigen. Anselm setzt nämlich, contra Insipientem, cap. 4, zwei Arten, das höchste Wesen zu denken, einander entgegen: eine unvollkommene, subjective, und eine vollkommene, objective. Denkt man es auf die erstere Art, so trennt man Begriff und Existenz. Eine solche Trennung nun, meint er, ist bei den endlichen Wesen statthaft, eben weil sie veränderlich und vergänglich sind, weil ihre Existenz nur eine transitorische ist, nicht aber bei dem unendlichen Wesen. Dieses muß als seiend, als ὄντως ὄν, gedacht werden. Er sagt: „Omnia possunt cogitari non esse, praeter id, quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem, et quicquid alicubi aut aliquando totum non est; illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit

cogitatio.“ Man könnte daher im Sinne Anselm's dem ontologischen Beweise nach den Regeln der Logik die Wendung geben: Jedes endliche, begränzte, Einzelwesen, welches wir sinnlich wahrnehmen, ist seiner innersten Natur nach zeitlich, vergänglich, nichtig, ὄν καὶ μὴ ὄν, kann auch nicht sein und, da dieß eine Definition, mithin ein reciprocables Urtheil ist, umgekehrt: was nichtig ist, ist endlich, begränzt, einzeln. Folglich muß per contrapositionem das unendliche, allgemeine Wesen, wenn ein solches zu denken ist, ewig, unvergänglich, ὄντως ὄν sein. Allein damit wäre offenbar, was wohl zu bemerken ist, nur das Dasein eines allgemeinen Weltwesens, einer über das Accidentelle, Zufällige, Hinfällige der Einzelwesen erhabenen Substanz aller Dinge hypothetisch bewiesen, das Dasein der Gottheit des Pantheismus, den wir § 7 unter den Religionsfehlern notirt haben, nicht das Dasein des persönlichen Gottes, ohne den, nach unseren früheren Erörterungen, wahre Religion unmöglich ist.

Worin das Wesen des pantheistischen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speziell zum Menschen besteht, hat sich auf eine weltgeschichtlich-klassische Weise herausgestellt in dem Systeme des Spinoza, welches daher, als bestes Hülfsmittel zur näheren Einsicht in den Pantheismus, fast in jeder Religions-Philosophie (bei Hegel so gut wie bei Rettberg und Billroth) dargelegt zu werden pflegt. Auch wir folgen der herkömmlichen Sitte, obwohl diese Darlegung der Hauptbestimmungen des Spinozismus hier natürlich nur eine Digression sein kann. Spinoza bringt das zur Vollendung, was der Führer der einseitig-kosmologischen Philosophenreihe, Cartesius, begonnen hatte. Cartesius verstand unter der Substanz im eigentlichen Sinne das, was durchaus keines anderen Dinges bedarf, um zu existiren, quod nulla plane alia re indiget ad existendum, was also an und für sich besteht, per se stat et subsistit. Diese eigentliche Substanz, deren Dasein er zwar keineswegs läugnete (im Gegentheil: prior quodam modo in me perceptio Dei quam mei ipsius), die jedoch als unendlich erhaben über den durchaus nur endlichen Menschengeist aus dem Bereiche der philosophischen Erkenntniß von ihm factisch entfernt wurde, nannte er Gott. Gleichwohl aber ließ er, an den — zumal im Französischen — gewöhnlichen Sprachgebrauch sich anschließend, unter oder neben dieser eigentlichen, ungeschaffenen Substanz noch zwei uneigentliche, geschaffene Substanzen bestehen, in welche ihm, dem mit Gott speculativ Zer-

fallenen oder Entzweiten, sofort auch die Welt zerfiel, entzwei ging: die denkende und die ausgedehnte, die Geisterwelt und die Körperwelt, die „gar Nichts mit einander gemein" haben. Spinoza nun erkannte die Halbheit dieses Verfahrens. Er machte die beiden geschaffenen, sog. Substanzen des Cartesius zu den beiden Hauptattributen der Einen, ewigen, unendlichen Substanz, die auch er Gott nennt, und läßt unter oder neben diesen nicht selbstständige Einzelwesen, sondern nur Modi, Daseinsweisen der Substanz oder ihrer Attribute existiren. Substanz, Attribut, Modus — dieß sind die 3 Grundbegriffe des Spinozismus.

Das Dasein der Substanz, die auch Ursache ihrer selbst, causa sui heißt, deren Wesen ihr Dasein einschließt, cujus essentia involvit existentiam, wird von Spinoza nicht bewiesen, sondern von vorn herein axiomatisch behauptet. Als die absolute Bejahung, absoluta affirmatio, ist sie, da nach Spinoza jede Bestimmung Verneinung ist (determinatio negatio), auch begrifflich nicht bestimmbar, d. h. undefinirbar; doch sollen ihr Wesen die Attribute ausdrücken.

Unter Attribut versteht Spinoza das, was der menschliche Verstand (Intellect) von oder an der Substanz als das ihr Wesen Constituirende begreift, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens. Und zwar legt er der Substanz unendlich viele (infinita) Attribute bei, von denen der Intellect nur einige (quaedam) begreife. Nur hinsichtlich dieser Attribute, die der menschliche Geist begreife, schreibt Spinoza demselben eine adäquate Erkenntniß Gottes zu, nicht überhaupt. Denken und Ausdehnung aber als die beiden Hauptattribute der Substanz gewinnt Spinoza dadurch, daß er die empirisch (durch sinnliche Wahrnehmung ꝛc.) erkannte oder vielmehr unkritisch angenommene geistig-körperliche Natur der endlichen Einzelwesen, an deren Stelle dann seine Modi treten, auf intuitive Weise in's Unendliche steigert und erweitert. Er idealisirt, transfigurirt gleichsam die Allheit der endlichen Geister und Körper zu dem Einen, unendlichen Geist und Körper oder Leibe Gottes. Sonach ist „die Substanz, abgesehen von den dem Menschen unbekannten Attributen, einerseits die unendliche unterschiedslose Materie, der real gedachte Raum, worin aber an ihr selbst keine verschiedenen Qualitäten noch Formen gedacht werden dürfen, sie ist also der absolute Körperstoff, der an sich selbst

noch gar keine andere Bestimmung hat, aber möglicher Weise alle körperliche Bestimmungen annehmen kann; auf der anderen Seite ist sie das absolute Denken oder der absolute Denkstoff, welcher an sich auch keinerlei bestimmte Gedanken enthält, aber fähig ist, alle möglichen Denkformen anzunehmen." (Thilo in der Zeitschrift für exacte Ph. VI, 2 (1865) S. 136.)

Die Modi endlich, die auch accidentia heißen (das der Substanz, dem Fürsichbestehenden, nur Zufallende, Zufällige), sind die Affectionen der Substanz oder ihrer Attribute, d. h. durch sie werden die Attribute auf bestimmte Art ausgedrückt, certo et determinato modo exprimuntur: das Denken durch die Modi des Verstandes und des Willens, die Ausdehnung durch die Modi der Ruhe und Bewegung. Die Reihe der Denkmodi bildet die Geisterwelt, die der Ausdehnungsmodi die Körperwelt, beide zusammen die natura naturata, die sich zu Gott (der Substanz) als der natura naturans wie das Consecutivum zum Constituens verhält, d. h. die Welt ist nicht etwa von Gott geschaffen, sondern sie folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß Gott da ist, deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; ähnlich wie aus dem Wesen des Dreiecks — nicht zeitlich, sondern begrifflich — folgt, daß seine Winkel gleich 2 Rechten oder wenigstens nicht größer sind als 2 Rechte. Beide, die natura naturata und die natura naturans, sind dasselbe Ein und All, nur daß im Gottes-Begriff und Namen der Ton gleichsam auf der Einheit liegt, im Welt-Begriff und Namen auf der Allheit, der geeinten Vielheit. Auf dieses „Hin- und Herschillernde des Pantheismus", machte vor einigen Jahren Thilo (Zeitschrift für exacte Ph. VI, 2, 1865, S. 131 und vorher 130) treffend aufmerksam. „Der menschliche Geist z. B. ist einerseits toto genere von Gott verschieden, also nicht Gott, denn sein Sein ist nicht das absolute Sein der Substanz, sondern nur ein inesse, ein Getragenwerden von der Substanz; aber insofern der menschliche Geist dennoch ein Theil des unendlichen Denkens also selbst wirkliches Denken ist, ist in ihm die eine Substanz oder Gott selbst, oder er ist seinem Wesen nach mit Gott identisch." Die Modi sind in Gott, haben kein esse, nur ein inesse, wie die Wellen im Meere, und können ohne ihn weder sein noch begriffen werden, ja, wir können sie, sagt Spinoza, obgleich sie existiren, als nicht existirend fassen (quamvis existant, ut non existentes). So völlig unselbst-

ständig sind sie. Ihre beiden Reihen, die Geister- und die Körperwelt, bestehen, einander parallel, ganz getrennt von einander; doch sind sie wiederum in ihrem Parallelismus ganz identisch. Geist und Körper sind verschieden nur für unsre Betrachtung, die sich bald auf das Attribut des Denkens richtet, bald auf das der Ausdehnung; an sich sind sie ein und dasselbe, durchaus identisch. (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.) Diese Idealität hat ihren natürlichen Grund darin, daß Gott, die denkende Substanz, und Gott, die ausgedehnte Substanz, ein und dieselbe Substanz ist — sein soll (gewaltsamer Monismus); substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Die beiderseitige Ordnung folgt aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Bei dieser Alleinherrschaft der Naturnothwendigkeit müssen dem Spinoza alle ethische Begriffe, Zweck und freier Wille, Gutes und Böses, folgerecht als Wahnbegriffe, als inadäquate, confuse Vorstellungen erscheinen, die übrigens, weil eben Alles nothwendig ist, gleichfalls nothwendig sind; ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae.

Doch geräth von hier an die Lehre Spinoza's, die nun von den allgemeinen Grundbestimmungen (Substanz, Attribute, Modi) zur Betrachtung der concreten menschlichen Seelenzustände übergeht, in's Schwanken. Und dieses Schwanken ist ein wohl erklärliches; denn das Bisherige lös't, gründlich erwogen, sich in Nichts auf, bietet also für einen Fortschritt der Lehre, für das Eingehen in's Concrete durchaus keinen Halt. Was ist denn nun eigentlich, müssen wir fragen, der Gott Spinoza's? was wissen wir von ihm nach der Lehre von der Substanz, den Attributen und den Modis? Die Attribute, so hörten wir, sollen das Wesen der Substanz ausmachen, das Wesen Gottes ausdrücken. Allein sie, die Attribute, ohne welche Gott aller positiven Bestimmungen ermangelt, werden nicht aus der Substanz selbst, sondern aus den Modis abgeleitet, aus den vorliegenden endlichen Dingen, das Denken und die Ausdehnung aus dem Geist und dem Körper. Nun aber sind diese wiederum, Geist und Körper, nach Spinoza schlechthin identisch, sind unterschieden nur,

sofern sie unter dem einen oder anderen Attribute betrachtet werden, ja sind schlechthin nichts ohne die Substanz, sind nur in ihr, ihr Wesen ist in dem Wesen der Substanz beschlossen, sie können ohne die Substanz nicht begriffen werden, die doch ihrerseits gerade erst durch sie, durch die von ihnen entnommenen Attribute zu etwas (Bestimmtem) werden soll, sind gegen die Substanz so nichtig, daß wir, wie Spinoza Eth. I, 5 dem. ausdrücklich sagt, sie erst völlig wegdenken müssen, wenn wir die Substanz wahrhaft betrachten wollen: substantia depositis affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata. Also was haben wir an der Substanz? was ist sie? Ein Nichts, ja gleichsam ein Nichts von Nichtsen. Wir werden immer von Einem zum Andern geschaukelt, und es bleibt schließlich Nichts von Bestand. In Bezug hierauf sagte Herbart: Spinoza's Ethik ist kein System, sondern eine Ansicht, — ein Buch, das für Insecten geschrieben scheint. Wüßten wir von Spinoza nur das, was man unter dem Titel seiner „Grundbegriffe" (Substanz, Attribut, Modi) darzustellen pflegt: so vermöchte uns seine Philosophie nur ein pathologisches Interesse abzugewinnen; wir ständen vor einem großen, aber krankhaft-großen Denker, welcher einen Gott erleidet (Deum quendam patitur), jedoch den unbekannten Gott, ein θεῖον, genau besehen, das Hohlste, aus Nichts in Nichts sich Auflösende, buchstäblich Nichtssagendste von der Welt. Eine solche Gottes- und Weltanschauung könnte und müßte man dann eben so wohl Atheismus nennen wie (mit Hegel) Akosmismus. Auf sie ließ sich schlechterdings nichts Weiteres von Lehre gründen, wie es doch Spinoza beabsichtigt. Er mußte also, um die concreten menschlichen Seelenzustände (denen er sich, vom dritten Buche der Ethik an, zuwendet) verstehen und würdigen zu können, in's Schwanken, in Widerspruch mit sich selbst gerathen. Und das thut er. Gleich in der sechsten Propositio des 3. Buches schreibt er, um das Entstehen der Seelenknechtschaft unter der Gewalt der Affecte zu erklären, dem bisher (im 1. und 2. Buche) für durchaus unselbstständig erkannten Einzelwesen (modus) den Versuch zu, in seinem Sein zu beharren: unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Nach allem Bisherigen, nach dem im 1. und 2. Buche Vorangegangenen, mußte er des sofortigen Einwandes gewärtig sein: „aber das einzelne Ding (der Modus) hat ja gar kein Sein, kein esse, sondern nur ein inesse; das einzelne Ding

ist ja nur in Gott, nicht in sich (für sich selbst etwas), und determinirt durch die anderen Dinge, wie es ist, ein Glied in der Kette der Natur-Nothwendigkeit, wie will es auch nur versuchen (conari), in sich zu sein und in solchem Sein zu beharren (perseverare)?" Gleichwohl baut Spinoza darauf weiter, baut alles Gute und alles Böse des Menschenlebens, alle Tugend und alle Sünde darauf, auf diese eigene selbstständige Natur des Einzelwesens. Je nachdem nämlich, meint er, adäquate oder inadäquate Ideen sich mit diesem Versuch, im Sein zu beharren, verbinden, erfolgt das Eine oder das Andere, ein Steigen oder ein Fallen, Thätigkeit oder Leiden, Vervollkommnung oder Verschlechterung, Gutes oder Böses, — die nun doch nicht, wofür sie Spinoza früher erklärt hatte, Wahnbegriffe sind. Sobald aber hiermit den endlichen, einzelnen Dingen im System eine Wirklichkeit eingeräumt und das in der Erfahrungswelt ausgebreitete Leben, welches sich nicht in geometrische Figuren oder Linien zwängen läßt, einigermaßen in seine Rechte eingesetzt war, mußte auch jener, ohnehin kaum vorstellbare, Parallelismus der Denk- und Ausdehnungsmodi, der Geister und Körper, durchbrochen werden. Und das geschieht. Früher hörten wir von Spinoza, Geist und Körper sollten eins und dasselbe sein, una eademque res, wiewohl völlig von einander getrennt, einander parallel, ohne jeglichen Einfluß auf einander: nur Körper sollten auf Körper wirken, Geister auf Geister; aber niemals Geister auf Körper, Körper auf Geister. Jetzt erlangen die Affectionen des Körpers die Gewalt, den Geist am Denken zu hindern, und der Geist hinwiederum erhält die Macht, die Affectionen des Körpers vernünftig zu ordnen. Wäre der Parallelismus nicht durchbrochen, so könnte weder das 4. Buch der Ethik von den knechtenden affectuum viribus handeln, noch das 5. von der befreienden potentia intellectus. Nun ist der Geist nicht mehr identisch mit dem Körper, sondern er wird geradezu unser besserer Theil, melior pars nostri, genannt, und die geistige, selbst zum Affect (aber zum edelsten Affect) gewordene, von den körperlichen Affecten befreiende Erkenntniß ist, nach Spinoza, die intellectuelle Liebe zu Gott, mentis erga Deum amor intellectualis, ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt, pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. In dieser Liebe, ewigen Selbstliebe hat Gott seine unendliche Vollkommenheit, und die Freude an ihr wird begleitet, sagt er, von der Idee seiner selbst,

vom Selbstbewußtsein, Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui. Dieser Gott ist denn doch wahrlich ein anderer, als die ganz bewußtlose, willenlose, völlig unbestimmte Substanz, mit welcher das System des Spinoza begann. Vgl. Hackenschmidt „Etudes sur la doctrine chrétienne du péché". Straßburg 1869, p. 101 sq.: „Les conclusions du système . . . . . ne sont qu'une sublime inconséquence."

Der Pantheismus also, in seinem bedeutendsten weltgeschichtlichen Repräsentanten Spinoza, widerspricht sich selbst, hält es gleichsam in sich selbst nicht aus, und wir hatten auch darum Recht, ihn als einen der Religionsfehler zu bezeichnen. Mithin würde das ontologische Argument, auch wenn wir einem — und zwar dem secundären — Mangel desselben im Sinne Anselm's abhelfen und ihm eine pantheistische Wendung geben wollten, den religionsphilosophischen Forderungen an einen wahren Gottesbegriff nicht genügen. Ohnehin bleibt es mangelhaft und ungenügend wegen des religionsphilosophischen und wegen des primären logischen Fehlers, der petitio principii.

Hegel, in seinen „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes", sucht auch diesen Beweis zu retten, indem er ihn umformt. Er beschränkt ihn nämlich nicht, wie Anselm, auf einen Syllogismus; sondern ihm ist der ganze erste Theil seines Systems, die mit der Metaphysik identische Logik, der eine (große) ontologische Beweis. „Der reine Begriff, sagt er (Logik III, S. 170), ist der absolut göttliche Begriff selbst, und der logische Verlauf ist die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein." Demnach besteht ihm der ontologische Beweis in der gesammten dialektischen Entwicklung, Begriffsbewegung, in welcher sich der absolute Begriff Objectivität giebt. Da wir aber schon von früher, von § 5, her wissen, wie es um diese dialektische Methode oder Begriffsbewegung steht, daß sie nämlich auf einem Irrthum beruht und wissenschaftlich zu Nichts führt (weil ihre beiden Haupthebel, die Negation und die Identität, untauglich sind zu dem ihnen angewiesenen Geschäfte), so ist auch das umgeformte ontologische Argument unhaltbar: zu schweigen davon, daß, selbst wenn die dialektische Methode Hegels beweiskräftig wäre, sein Gott immer nur der Gott des Pantheismus sein würde. (Spinoza's „Substanz" — Hegel's „Subject" — darin liegt der angebliche Fortschritt.) Der Pantheis-

mus als Kosmotheismus hat sich zugespitzt zum Anthropotheismus, d. h. wir sind aus dem Regen in die Traufe gekommen.

An die Stelle des ontologischen Arguments hat neuerdings Trendelenburg (Log. Unters. II, S. 430 f.) einen logischen Beweis für das Dasein Gottes zu setzen vorgeschlagen. Die Momente dieses logischen Beweises sind folgende. Das menschliche Denken muß sich selbst als ein endliches denken, und doch strebt es über jede Schranke weg. Es weiß sich als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von sich, und doch verfährt es von vorn herein so, als wären sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, wenn nicht in den Dingen Denkbares, im Wirklichen Wahrheit müßte vorausgesetzt werden. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zum Grunde läge. Ohne dieß wäre das Recht des Denkens Vermessenheit.

Dieser Beweis ist, wie der des Anselm, indirect, apagogisch, d. h. er widerlegt das contradictorische Gegentheil von dem, was er beweisen will. Ein solcher indirecter Beweis ist allemal um so zwingender, je fester der Satz steht, an welchem sich die Annahme des Gegentheils brechen soll. Hier ist das Denken selbst, also das subjectiv in sich Gewisseste, dieser sichere Punkt. Giebt es keine Wahrheit in den Dingen, so widerspricht sich das Denken; alles Denken und mit ihm alle Wissenschaft hört dann auf. — Indeß bescheidet sich Trendelenburg, dessen eigene philosophische Gesammtanschauung keineswegs den Pantheismus begünstigt, selbst hiermit ebenfalls nur das Dasein eines pantheistischen Gottes bewiesen zu haben, das Dasein einer intelligiblen Weltordnung, eben einer „Wahrheit in den Dingen." Er meint: wie Fichte einst gezeigt habe, daß aus dem sittlichen Handeln, wenn es sich nicht widersprechen solle, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, an die Welt als Material der Pflicht folge: so folge hier (in dem logischen Argument) aus dem Denken, wenn es sich nicht selbst widersprechen solle, der Glaube an eine intelligible Weltordnung, an die Welt als Material des Gedankens. Mit dem Dasein einer solchen intelligiblen Weltordnung ist aber, wie sich von selbst versteht und wie auch Trendelenburg sich nicht verhehlt, noch keineswegs das Dasein eines persönlichen Gottes auf

religionsphilosophisch gültige Weise bewiesen. Also ist auch der Ersatz, den Trendelenburg für das ontologische Argument uns bietet, ungenügend.

Von dem letzteren selbst aber scheiden wir als von einem an und für sich (wenn nicht ein anderweitiges Beweismittel ergänzend hinzutritt) verfehlten Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen.

B. Der kosmologische Beweis.

§ 11. Der kosmologische Beweis geht aus von der durchgängigen Bedingtheit oder Zufälligkeit der Sinnenwelt, von der contingentia mundi, welche, damit nicht das von Bedingung zu Bedingung fortschreitende Denken in's Endlose (εἰς ἄπειρον, in infinitum) oder schließlich in den Widerspruch von Bedingtem ohne Bedingung gerathe, einen unbedingten, absolut-nothwendigen Urgrund, eine allbedingende, allmächtige Ursache der Welt fordert. Dieses nothwendige, unbedingte Wesen aber, so fährt der zweite Theil des Beweises fort, muß gränzenlos-vollkommen, höchst real sein; denn als unvollkommenes, begränztes wäre es bedingt durch ein begränzendes. Zuletzt wird in einem Corollar daraus, daß alles in der Sinnenwelt Existirende bedingt ist, das außerweltliche Sein des Unbedingten (Gottes) erschlossen. Zwar ist Kant's Beurtheilung dieses Arguments insofern irrig, als er die eigenthümliche Beweiskraft desselben statt im ersten Theile, im zweiten zu finden meint und diesem zweiten Theile fälschlich die Wiederaufnahme des ontologischen Arguments Schuld giebt, welches doch vielmehr umgekehrt von dem Begriff eines ens realissimum auf den eines nothwendig-Seienden schließt. Aber mangelhaft bleibt der kosmologische Beweis an und für sich (ohne anderweitige Ergänzung) gleichwohl, und zwar hauptsächlich deßhalb, weil er den positiven Grund nicht aufdeckt, warum unser Denken, durch die Reihe der Bedingungen hindurch, auf ein in letzter Beziehung Unbedingtes, Nothwendiges, gerichtet ist, und weil er, in Folge davon, zu einem deistischen Gottesbegriff führt (vgl. § 7), der, wie der pantheistische, mit sich selbst uneinig ist und zerfällt; denn dasjenige Unendliche, welches jenseit

der Gränze des Endlichen liegt, ist selbst ein Endliches, eben durch das Endliche Begränztes: es fängt da an, wo das Endliche aufhört, hat also an diesem seine Gränze, und wird von Hegel mit Recht das schlechte Unendliche genannt. Vgl. bes. Hegel „Logik" I, S. 141, 143 und 257 ff. (2. Aufl.)

Während der ontologische Beweis auch in der Wendung, die wir im Sinne Anselm's ihm gegeben, noch nicht Rücksicht nimmt auf die räumlich-zeitliche, natürliche Welt oder Sinnenwelt, sondern nur im Unterschiede von dem Begriff des Weltlichen, Endlichen überhaupt den Begriff Gottes als des Unendlichen feststellen will, sich also in der metaphysischen Sphäre bewegt: geht der kosmologische Beweis aus von der natürlichen oder Sinnenwelt, ist also ein physischer oder naturphilosophischer Beweis und zwar, nach § 9, die eine, die erste Gestalt eines solchen. Er schließt wie wir es am Kürzesten ausdrücken können, von der Bedingtheit, Zufälligkeit alles in der Sinnenwelt Existirenden, von der contingentia mundi, auf einen unbedingten, nothwendigen Urgrund der Dinge, der das höchste, vollkommenste Wesen oder Gott ist.

Näher betrachtet, zerfällt er in 2 Theile, zu denen dann noch ein Anhang, ein Corollar, hinzukommt.

Der erste Theil ist dieser: Alles, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, ist bedingt (contingens), hat ein Anderes zur Bedingung oder Ursache seines Daseins, ist, von diesem bedingenden, verursachenden, begründenden Anderen losgelöst, zufällig, d. h. an sich grundlos. Trägt auch dieses Andere wieder den Charakter des Bedingten an sich, so gilt von ihm dasselbe. Ginge dies nun so fort in's Endlose, εἰς ἄπειρον, so hätte die Reihe der Bedingungen keinen Anfang, d. h. es gäbe, absolut genommen, nur Bedingtes ohne Bedingung. Dieß aber widerspricht sich, kann nicht sein, — wie schon Aristoteles bemerkte, daß überall, wo das Denken zu einem solchen Fortgang oder Rückgang ins Endlose kommt, (zu einem progressus oder regressus in infinitum, πόρευσις oder βάδισις εἰς ἄπειρον), da überall ein Fehler im Denken begangen sei. (Vgl. M. Müller, Wissensch. d. Spr. II, 607 ff. über die positive Bedeutung des Unendlichen.) Giebt es also ein bedingtes Dasein — und das gesammte Dasein der Sinnenwelt ist ein derartiges —, so muß es auch als Anfang der Reihe des Bedingten ein Unbeding-

tes, absolut Nothwendiges geben. Und dieses Unbedingte, absolut-Nothwendige kann nur ein einiges sein; denn die von den verschiedensten Erscheinungen der bedingten Sinnenwelt her in die Ursachen oder Realgründe eindringenden Gedanken bilden eine convergirende Reihe, welche auf einen letzten gemeinsamen Punkt, auf Einen Urgrund hinweist. Dies der erste Theil. Mit anderen, dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft entsprechenden, Worten: die Phänomene der Sinnenwelt, welche wir kennen, die sogenannten Eigenschaften der Dinge sind sammt und sonders Bewegungen, denen höchst wahrscheinlich (hierüber hat die Physiologie noch keine endgültige Entscheidung getroffen) Bewegungen unserer Sinnesnerven correspondiren. Diese Bewegungen, Schwingungen des Aethers und seiner Atome, der Luft und ihrer ponderablen Atome oder Molecüle u. s. f., führen, soweit möglich von ihrem Ende bis zu ihrem Anfange verfolgt unser Denken auf ein erstes Bewegtes, hypothetisch den Aether, und auf ein erstes Bewegendes, oder wie schon Newton sagte, ein der Weltbewegung den ersten Anstoß Gebendes. Die Ungleichheit des Gegebenen, die noch so große Unähnlichkeit der Phänomene, ist kein Grund gegen die Einheit des Urgrundes. Denn in gewißem Maße ist bereits die Zurückführung des scheinbar ganz disparat-Mannigfaltigen auf ein einfaches Einheitliches thatsächlich gelungen.

Im zweiten Theile fährt nun der Beweis folgendermaßen fort. Das absolut-nothwendige Wesen ist das höchste, vollkommenste, welches wir Gott nennen. Denn wäre es unvollkommen, so wäre es auch bedingt, da jedes Unvollkommene eine Gränze hat, die es, um vollkommen zu sein, überschreiten müßte. Begränzung setzt ein Begränzendes voraus, d. h. das Begränzte ist durch dieses, das Begränzende, bedingt. Das unbedingte Wesen muß also gränzenlos vollkommen sein.

Hieran schließt sich endlich noch als Anhang oder Corollar dieß: weil alles in der Sinnenwelt Existirende endlich, abhängig, bedingt ist, so muß der unbedingte, gränzenlos-vollkommene Urgrund der Dinge, Gott, außerweltlich, extramundan sein.

Das ist der ganze Inhalt des kosmologischen Beweises.

In der Beurtheilung der Beweiskraft dieses kosmologischen, durch die Schule Wolffs popularisirten, und in die 2 Theile nebst Corollar gegliederten Arguments hat sich Kant geirrt. Der Nerv

des Beweises liegt nämlich nicht, wie Kant meint, in dem zweiten, sondern in dem ersten Theil desselben, der sich auf die Erfahrung gründet. Auch kann es dem Beweise keineswegs zum Vorwurf gereichen, daß er, nachdem er im ersten Theil auf die angegebene Weise operirt hat, bei dem zweiten sich der Erfahrung nicht weiter bedient. Wäre dieß ein Fehler, so wäre jede mathematisch-physikalische Theorie fehlerhaft, die eine einzige Erfahrungsthatsache ihren Erklärungen zum Grunde legt und alles Uebrige durch bloße Verbindung in Schlüssen und Rechnungen ableitet. Hauptsächlich aber ist es falsch, was Kant behauptet, daß der Beweis in seinem zweiten Theil den ontologischen voraussetze und folglich von diesem (den Kant widerlegt hat) abhängig sei, mit ihm stehe und falle. Kant sagt: „Es ist klar, daß man hierbei (bei'm zweiten Theile des kosmologischen Beweises) voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen." Dieser Einwand Kant's ist unbegründet. In jedem Urtheil nämlich thut das Subject dem Praedicate genug, d. h. ist so, daß dieses, das Prädicat, von ihm ausgesagt werden kann, nicht umgekehrt. Das Niedere genügt, thut genug dem Höheren; das Höhere thut dem Niederen mehr als genug. Das Urtheil ist aber hier, im zweiten Theile des kosmologischen Beweises, wie wir wissen, dieses: das absolut-nothwendige Wesen ist das höchst reale, gränzenlos-vollkommene; es soll also, gerade umgekehrt als Kant angiebt, der Begriff der absoluten Nothwendigkeit dem der höchsten Realität genügen, aus jenem auf diesen geschlossen werden, und dieser Satz („das absolut-nothwendige Wesen ist das höchst reale, vollkommene") ist nicht, wie Kant meint, der Satz, den das ontologische Argument behauptete, vielmehr das Gegentheil desselben. Das ontologische Argument wollte ja beweisen, daß das ens realissimum absolut-nothwendig sei; hier, im zweiten Theil des kosmologischen Arguments, soll bewiesen werden, daß das auf Grund der contingentia mundi erschlossene nothwendige Wesen das realissimum, das höchst reale und vollkommene, sei. Mithin beruht der Einwand Kant's auf einem Irrthum, auf einer Verwechselung.

Uebrigens giebt er selbst die relative Beweiskraft des kosmologischen Arguments zu, indem er sagt, es sei etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetze, etwas existire, man der Folgerung nicht entgehen könne, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Das Factum ist richtig. Nur wird — und darin besteht der Hauptmangel dieses Arguments — der positive Grund nicht aufgedeckt, warum dem so ist, warum unser Denken, durch die Reihe der Bedingungen hindurch, auf ein in letzter Beziehung Unbedingtes, Nothwendiges gerichtet bleibt, warum es, um an zuvor Bemerktes wieder anzuknüpfen, nicht bei'm Aether Halt macht, sondern nach einem Urheber des Aethers fragt. Mit anderen uns geläufigeren Worten: der Hauptfehler des kosmologischen Beweises ist der, daß er nicht vom Gewissensstandpunkt aus geführt wird; denn im Gewissen, und nur im Gewissen, liegt der letzte, schlechthin bindende Grund aller Forschung nach dem Urgrunde. Der Mensch, der im Gewissen sich schlechthin d. h. von dem, den man Gott und nicht Aether nennt, gewußt weiß, soll den ihn Wissenden (dem Aether schreibt Niemand, auch kein Naturforscher, ein Wissen zu) wieder wissen, wie er ihn vorbegrifflich (eben im Gewissen) schon weiß, soll das vorbegriffliche Gottesbewußtsein in allem Weltbewußtsein vollziehen. Davon sieht der kosmologische Beweis ab, und aus diesem Hauptmangel folgt dann der andere, welcher in dem Corollar sich bloßlegt, daß wir nämlich mit Hülfe dieses Arguments nur zu einem deistischen Gottesbegriff, zu dem Begriff eines von der Welt getrennten, jenseitigen, extramundanen, abstract-supramundanen Gottes gelangen. Den Deismus aber haben wir wie den Pantheismus (sein Gegenstück) § 7 unter den Religionsfehlern notirt, und er erweis't sich als ein solcher indirect dadurch, daß, wie der Pantheismus in seinem Hauptrepräsentanten Spinoza, so auch er mit sich selbst in Widerspruch geräth, mit sich zerfällt. Denn dasjenige Unendliche, welches jenseit der Gränze des Endlichen liegt, ist eo ipso selbst ein Endliches, eben durch das Endliche begränztes; es fängt da an, wo das Endliche aufhört, hat also an diesem seine Gränze. Daher nennt es Hegel mit Recht (wie das Endlose) das schlechte Unendliche, und es ist wohl begreiflich, daß die Philosophie, von den ältesten Zeiten bis auf die gegenwärtige, sich bei Weitem mehr dem Pantheismus zugeneigt hat als dem Deismus, dessen innerer Widerspruch sich nur dem dürftigsten, elementarsten Denken verbergen

kann. Einen Vertreter von der Bedeutung Spinoza's hat der Deismus niemals gehabt; im Alterthume war ein Deist, der als methodischer Denker sehr schwache Epikur mit seinen in den Intermundien, Metakosmien, wohnenden Göttern, die mit den weltlichen Dingen nichts zu thun haben, *πράγματα οὔτε ἔχουσιν οὔτε παρέχουσιν*. Der alttestamentlich-jüdische Gottesbegriff ist keineswegs deistisch, wohl aber der judaistische, den wir im historischen Theil unsrer Disciplin näher betrachten werden; in neuerer Zeit bekannte sich theilweise zum Deismus die Popularphilosophie der englischen, französischen und deutschen Aufklärung mit ihrem „höchsten Wesen über'm Sternenzelt", dem être suprême, von dem man nur wissen könne, daß es sei, aber nicht was es sei, — dem „unbekannten Gott", dem die Athener einen Altar bauten, und zu dem manche unsrer Zeitgenossen zurückgekehrt sind, wiewohl sie sich Männer des Fortschritts nennen. Jene, immerhin gutgemeinten, aber haltlosen Vorstellungen entziehen sich einer wissenschaftlichen Kritik. Vom Gewissensstandpunkte aus, der eine Bundes-Einheit des Menschen mit Gott (ein Wiederwissen, wie wir gewußt sind) enthält und fordert, ist und bleibt der Deismus als ein Religionsfehler zu bezeichnen, und eben darum kann auch der zu einem deistischen Gottesbegriff führende kosmologische Beweis an und für sich (ohne daß er anderweitig ergänzt wird) religions-philosophisch nicht genügen.

C. Der teleologische (physikotheologische) Beweis.

§ 12. Der teleologische (physikotheologische) Beweis geht, wie der kosmologische, aus von der Sinnenwelt, aber von ihr als einer zweckmäßig bestimmten, weise geordneten, und schließt von dieser auf das Dasein eines zwecksetzenden, allweisen Urhebers der Weltordnung, ja der Welt. Nun finden sich allerdings in der Welt, genauer in der Natur Zwecke verwirklicht, d. h. Endursachen (causae finales), die sich von den bloß wirkenden Ursachen (causis efficientibus) dadurch unterscheiden, daß sie am Anfange und bei der Fortsetzung des Wirkens das Wirkungsende, gedanklich vorwegnehmen und hiermit auf einen denkenden Geist, der sie setzt und durch natürliche Mittel ausführt, zurückweisen; es finden sich Dinge für einander bestimmt oder auf einander angelegt,

die für sich selbstständig sich gegenüberstehen, wie das Auge und sein „specifischer äquater" Reiz u. dgl. Diese Wirklichkeit und Thatsache des Zwecks läßt sich weder mit den alten Atomisten und Spinoza wegläugnen noch mit Kant zu einem bloßen Regulativ der reflectirenden Urtheilskraft in der Naturbetrachtung („als ob") herabdrücken. Aber von der zweckmäßigen Bestimmtheit des uns bekannten, verhältnißmäßig kleinen Theils der Welt auf einen zwecksetzenden allweisen Urheber der ganzen Weltordnung zu schließen, sind wir um so weniger berechtigt, als eben dieser uns bekannte Theil der Welt neben Zweckmäßigem gar vieles für unsere vergleichende Deutung Zweckwidrige enthält. Doch gesetzt auch ein solcher Schluß wäre zulässig, so würde der teleologische Beweis immer nur auf das Dasein eines allweisen Weltordners oder, wie Kant sagt, Weltbaumeisters führen, nicht auf das eines Weltschöpfers, mithin allein, ohne anderswoher ergänzt zu werden, dem religiösen und religionsphilosophischen Bedürfniß nicht genügen (vgl. § 6).

Der teleologische Beweis geht wie der kosmologische aus von der Sinnenwelt, aber nicht von ihrem Dasein, sondern von ihrem Sosein d. h. von ihr als einer, ihrer besonderen Beschaffenheit nach, zweckmäßig (teleologisch) bestimmten, durchdachten, weise geordneten, und will daraus das Dasein eines zwecksetzenden, allweisen Urhebers der Weltordnung erschließen. Er folgert so: in der Welt finden sich überall Zeichen einer Anordnung nach Zwecken, nach weisen, die Dinge für einander bestimmenden Absichten; diese Anordnung und ihre Weisheit ist den einzelnen Dingen selbst und ihrer Gesammtheit, soweit unsre Erkenntniß derselben reicht, fremd; es existirt also ein der Welt überlegenes, allweises, zwecksetzendes, die Dinge für einander zweckmäßig bestimmendes Wesen, auf dessen Einheit sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Dinge schließen läßt.

Mithin dreht sich in diesem Beweise Alles um den Zweckbegriff. Der Zweck ist nach der seit Aristoteles gültigen Lehre der Metaphysik, die wir hier entlehnen müssen, eine Ursache (causa), die sich aber von der bloß wirkenden Ursache (causa efficiens) dadurch unterscheidet, daß sie am Anfange und bei der Fortsetzung des Wirkens das Wirkungsende sinnvoll, gedanklich, vorwegnimmt, daher

causa finalis, Endursache genannt. Das Gesetz der wirkenden Ursache ist: ex hoc, ergo post hoc; erst die Ursache, dann die Wirkung. Der Zweck ist nur durch den vorgreifenden, aus der Zukunft die Gegenwart bestimmenden Gedanken zu verstehen. Er ist, so zu sagen, das futurum exactum oder, wie Kant ihn erklärt (in der „Kritik der Urtheilskraft". WW. Hart. Bd. 7, S. 19), „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält."

Hiernach fragt sich für's Erste, ob in der That die Welt Zwecke, Endursachen aufweis't, ob sie in der That zweckmäßig bestimmt ist. Da müssen wir vor Allem die relative, subjective (nur von uns in die Dinge hineingelegte) Zweckmäßigkeit, welche richtiger Nützlichkeit oder Tauglichkeit genannt wird, von der absoluten, objectiven absondern, welche allein, bei der Entscheidung unsrer Frage, in Betracht kommen kann. Daß z. B. in den Wintertagen, wo die Sonne nur kurze Zeit über dem Horizonte verweilt, der Mond um so länger, und, wegen seines höheren Standes, heller leuchtet, oder daß an den Küsten der Länder heißer Zone des Tages ein kühler Seewind weht, der die Hitze mäßigt, des Nachts aber der Boden die eingesogene Sonnenwärme durch einen Landwind wieder ausströmt ꝛc.: dieß Alles sind, wie Drobisch ganz richtig bemerkt, nur äußerliche Zwecke (nicht den Dingen immanente), von denen sich nicht einmal nachweisen läßt, daß sie ursprünglich Zwecke seien, sondern die erst durch Benutzung dazu gemacht werden. Der hohe Stand des Mondes über dem Horizonte im Winter, wo die Sonne tief steht, ist eine natürliche und nothwendige Folge der Lage seiner Bahn gegen die Ekliptik und dieser gegen den Himmelsäquator; die nächtlichen Landwinde sowie die Seewinde bei Tage an den Küsten der Tropenländer sind eben so die natürlichen und nothwendigen Folgen der ungleichen Verhältnisse der Erwärmung und Abkühlung von Land und Meer; die Nützlichkeit und Wohlthätigkeit dieser Phänomene für menschliches Leben und Treiben existirt nur in einer ihnen ganz äußerlichen Betrachtungsweise. Diese Zweckmäßigkeit liegt in unseren Gedanken, ist eine bloß subjective, für uns vorhandene. Objectiv reicht zur Erklärung solcher Erscheinungen die Reihe der causae efficientes vollkommen aus. Aber es giebt Veranstaltungen der Natur, die, abgesehen von dem Nutzen oder Schaden, den sie uns bringen

mögen, objectiv als Mittel zu Zwecken, als zweckmäßig aufgefaßt werden müssen. Z. B. hat die physische Astronomie durch Rechnung bewiesen, daß in unsrem Planetensystem durch die Vertheilung der offenbar um einander unbekümmerten, sich selbst weise zu vertheilen unfähigen Massen und durch die Verhältnisse der Bahnen für eine relativ beständige Dauer des Systems gesorgt ist, und alle Veränderungen in der Gestalt der Bahnen und Umlaufszeiten nur periodisch wiederkehrende, aber vorübergehende Schwankungen um einen mittleren Zustand des Gleichgewichts sind. In der unorganischen Natur finden, so weit wir sie bis jetzt kennen, solche Einrichtungen verhältnißmäßig selten, nur ausnahmsweise, Statt; dagegen zeigt sich in der organischen Welt das Ineinandergreifen von Zwecken und Mitteln als Regel. Ja, wissenschaftlich streng genommen, bedeutet „organische Welt" gar Nichts Anderes als eine Welt, in welcher die rein mechanischen Naturprocesse so gerichtet und combinirt sind, daß sie nachweislich einem Naturzwecke dienen; während unorganisch alles dasjenige heißt, dessen bestimmter natürlicher Zweck von der Wissenschaft noch nicht kann nachgewiesen werden (Vgl. Lotze). — So wird das Auge in der verschlossenen Werkstatt der Natur, im Dunkel des Mutterleibes, zubereitet, und dennoch entspricht es dem Lichte, das in weitester Entfernung von ihm entspringt. In dem Bau des Organs muß doch, so sollte man meinen, entweder das Licht die Materie überwunden und gestaltet haben, oder die Materie aus sich des Lichtes Herr geworden sein. So scheint es nach dem Gesetz der wirkenden Ursache; aber es ist keins von beiden geschehen. Kein Blick des Lichtes fällt in den abgeschiedenen Mutterschooß, wo das Auge gebildet wird; das Licht ist nicht die erregende Ursache, nicht der Baumeister des Organs; und noch weniger wird das Licht von der trägen Materie verstanden, die ja nichts ist ohne das energische Licht. Und doch sind Licht und Auge für einander. Die bewegende Ursache mit ihrer nothwendigen Gestaltung ist als Mittel in den Dienst eines Höheren getreten. Der Zweck regiert das Ganze und bewacht die Ausführung der Theile, und durch den Zweck wird das Auge recht eigentlich „des Leibes Licht". Und wie sich in dem Werkzeuge des Gesichts der Zweck offenbart, so überall im Organismus. Die Bewegungswerkzeuge des Thieres sind dem Elemente angemessen, in welchem sich das

Thier bewegen soll. Bei den Fischen sind der kielförmige Bau des Leibes, die schnellen Schläge des beweglichen Schwanzes, die stützenden und tragenden Flossen auf das flüssige Element gleichsam berechnet. Der Vogel, der die Luft durchschneiden soll, ist nicht bloß mit dem fächerartigen Flügel ausgerüstet, mit der Kraft und Festigkeit zu den Schwungbewegungen, vielmehr ist sein ganzer Bau luftig und leicht. Die Knochen der Vögel, mit Luft gefüllt, sind leichter, und die Luft, von der erhöhteren Lebenswärme ausgedehnt, verhält sich in kleinerem Maße wie die Luft des steigenden Ballons. Alles entspricht dem elastischen Elemente der Luft. Die höheren Thiere, die für das Land bestimmt sind, stemmen die festen Knochen gegen den festen Boden, um eine Unterlage für die Bewegung der Schenkel zu gewinnen. Wie das Leben auch nach dieser Seite aus Einem Gedanken entworfen ist, das erkennt man in den überraschenden Entdeckungen, die neuerdings auf diesem Gebiete gemacht sind. Ich erinnere nur an die merkwürdige Thatsache, daß bei dem Menschen in der Atmosphäre, in welcher wir leben, der Schenkelkopf durch den bloßen Luftdruck in der genau anpassenden Pfanne zurückgehalten wird und in dieser Lage wie in freier Schwebe seine schwingenden Bewegungen vollführt. Nur wenn sich die Luft verdünnt, wie auf den Bergen, hebt sich dieses Gleichgewicht auf, durch welches den umschließenden Muskeln die volle Kraft für die eigentlichen Verrichtungen der Ortsbewegung verbleibt. Der innerste Bau des Gelenkes und die unteren umgebenden Luftschichten der Atmosphäre, in welcher der Mensch athmet, weisen auf einander hin, und doch wird Niemand so thöricht sein, zu behaupten, daß die Luft das Gelenk gebaut oder das Gelenk die Luft geschichtet habe. Die prästabilirte Harmonie, welche nach Leibniz das Reich der Natur und das Reich der Sitten (des Geistes) verknüpft, begegnet uns auf jedem Schritte in der Natur selbst. Betrachten wir nur noch Eins, den Saamen und Keim und seine Entwicklung! Der Saame und die Befeuchtung, der Pflanzenkeim und die Reize des Bodens, des Lichtes, der Atmosphäre, und zwar in bestimmten klimatischen Unterschieden, entsprechen einander. Sie sind wie aus Einem Geiste gedacht. In dem ununterschiedenen Keime liegen die Unterschiede verborgen, und in dem Verlauf der Entwicklung regiert jeden Schritt das künftige Ganze. Daß das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sagt, das

liegt in dem Saamen und in der Entwicklung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt, ehe es da ist, damit es werde. Der Keim ist das künftige Ganze in der Möglichkeit und Anlage; durch die Entwicklung entstehen die Glieder des Ganzen in der Wirklichkeit. Was Aristoteles durch die Dynamis und Energie, potentia und actu unterschied, das sind dieselben Stufen, metaphysisch bezeichnet. Der Saame, der sich verändert, giebt sich selbst nicht auf. Das Ende der Entwicklung bringt den Anfang wieder hervor. In der Frucht hat sich der Saame vervielfacht. Der Organismus hat seine eigene Möglichkeit von Neuem erzeugt und sogar dasselbe ungeschwächte Leben in vervielfachter Gestalt. Wenn der Organismus in der Saamenbildung zu sich selbst zurückkehrt, so theilt er sich gleichsam in dieser Rückkehr; aber er theilt sich so, daß in dem einzelnen Theile wieder das volle Ganze ist und die Kraft des Lebens nicht abnimmt, sondern wächst. So greift die Zukunft, das Dasein jenseit des eigenen Lebens, in das Leben ein. Es kann dieser Zweck der fernen Zukunft dem nach menschlicher Kraft messenden Verstande kein größeres Paradoxon sein, als der Zweck des fernen Raumes, den die Thatsache anzuerkennen nöthigt, daß das Auge mit der Quelle des Lichtes harmonirt, die um viele Erdhalbmesser ihm entrückt ist. — Der Begriff des Zweckes, der sich in diesen Beispielen aus dem Umkreise der gegenwärtigen Natur kund giebt, hat überdieß das Zeugniß der unvordenklichen Vergangenheit für sich. Denn wie die Astronomie in Copernicus das bis dahin geschlossene Weltall öffnete, und den Menschengeist in den endlosen, endlos erfüllten Raum hinauswies: so öffnet heute die Geologie, die Paläontologie, welche in der Erde, einem Fragment dieses Weltalls, forschend liest, rückwärts die geschlossene Geschichte bis in eine Perspective von Perioden, welche man bekanntlich auf dem gegenwärtigen Stande der letzteren Wissenschaft, möglicherweise zu hoch greifend, nach Millionen von Jahren mißt. In der aufsteigenden Stufenreihe der Wesen steigt die Bedeutung des inneren Zweckes, und in diesem Umfang seiner Macht angeschaut, wird er ein Weltbegriff. Er findet sich überall, wo ein ursprüngliches Füreinander der Dinge ist, wo Zwei, für sich selbstständig, sich gegenüber stehen und doch auf einander hinweisen: die Ackererde und das Regenwasser, die Thiere und die Elemente, in welchen sie leben sollen, das Auge und

das Licht, die Lunge und die Luft, die Verdauungswerkzeuge und die äußere Nahrung, die beweglichen Hebelarme der Hand und das Feste, das sie fassen sollen, die Sprache des Einen und das Gehör des Anderen ꝛc. Keins der beiden Glieder des Gegensatzes hat das Füreinander gestiftet, und dennoch besteht es. Wer ist der Stifter? durch wen ist es entstanden? Durch den Zufall, etwa das zufällige Zusammentreffen von Atomen, die τύχη der alten Atomiker (Leucipps und Demokrits) es erklären zu wollen, ist nichtssagend. Der Zufall ist das Sinn- und Grundlose, bei welchem angelangt, die nach Gründen, nach einem Sinn des Gegebenen forschende Wissenschaft aufhört; er ist ein Gränzbegriff des Denkens, — für sich festgehalten, ein Ausdruck der Gedankenlosigkeit. Hier aber gilt es, ein Sinniges, ein Durchdachtes, Gedankenvolles zu erklären. Das Sinnige, das Durchdachte setzt einen Sinnenden, einen Denkenden, die weise Ordnung, Füreinanderbestimmung des Alls, wenn sie vorhanden ist, einen allweisen Ordner voraus. Vgl. Lotze Mikrok. II, 1858, S. 8 f.: „Man kann die Natur nicht als ein Kaleidoskop ansehen, das vom Zufall geschüttelt wird und dann Gestalten erzeugt, die sich so ausnehmen, als wäre Sinn in ihnen. Soll dieser Sinn selbst Sinn haben, so muß man Ernst machen" mit dem, was er voraussetzt (d. h. mit dem Zweckbegriff). Von Zufall könnte man höchstens da reden, wo das Gegentheil dessen, worum es sich handelt, gleich wahrscheinlich und möglich wäre. Aber wer möchte wohl, bei einiger Kenntniß der Wahrscheinlichkeitsrechnung, es für glaublich halten, daß von Millionen Versuchen, durch das immer wiederholte blinde Zusammenwerfen und Durcheinanderwerfen der 24 Buchstaben des Alphabets ein geistvolles Dichtwerk, eine Tragödie oder Komödie, zu Stande zu bringen, ein einziger gelingen sollte? Gerade dieses Beispiel pflegten schon die Alten dem verkehrten Atomismus entgegenzustellen; vgl. Cic. d. nat. deor. II, 37. Daß die Dinge aus Atomen bestehen, wird hiermit eben so wenig geläugnet, als geläugnet wird, daß die Wörter (der Tragödie oder Komödie) aus Buchstaben bestehen. Aber darum die Atome, die Buchstaben für den letzten Grund der Dinge, der Wörter auszugeben, dieß ist das Unsinnige, das Verkehrte: ebenso verkehrt, wie wenn man sagen wollte, die Bedeutung der Thräne gehe darin auf, daß sie Wasserstoff und Sauerstoff ist.

Auch in der neueren Philosophie hat man sich mehrfach gegen den Zweckbegriff gesträubt. Baco von Verulam will zwar den Zweck nicht schlechthin verwerfen; doch meint er, daß der Zweck und das Fragen nach einem Zweck nichts fruchte. Man hört auch hier den Engländer, dessen oberster Gesichtspunkt der praktische Nutzen ist. Er sagt (de augmentis scientiarum III, 4 ff.): „Causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.“ Aber mit Recht erwiedert Trendelenburg darauf: „Wenn der Arzt durch seine Kunst die Hemmung löst, die auf einem Organ lastet, und er ihm die Freiheit wiedergiebt, zu welcher es geboren ist, oder wenn der umsichtige Erzieher die Anlagen des Zöglings ihrer harmonischen Bestimmung entgegenführt, so wirken sie dieses Große nur aus dem erkannten Zweck, und der Zweck erzeugt (fruchtet) hier nicht minder, als die physische Ursache (die causa efficiens) im Experiment.“ — Daß in der pantheistischen Anschauung Spinoza's der Zweckbegriff als ein Wahnbegriff erscheint, versteht sich; aber wir haben auch gesehen, wie Spinoza mit sich in Widerspruch geräth und nur durch diesen Widerspruch, dieses, wenn auch unbewußte Aufgeben des pantheistischen Princips, im Stande ist, die concreten Zustände des menschlichen Lebens zu begreifen und zu würdigen. — Kant erkennt den Zweckbegriff an, jedoch, gemäß seinem allgemein-philosophischen Subjectivismus und Kriticismus, nur als für uns gültig, nicht an sich, oder, wie er sich wiederholentlich ausdrückt, nur für ein Princip der reflectirenden, nicht für ein Princip der bestimmenden Urtheilskraft, d. h. nur durch ein solches Princip, nach welchem die Natur so vorgestellt werde, als ob ein Verstand, ein übermenschlicher, urbildlicher Verstand (intellectus, archetypus) den Grund der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit enthalte. Also wir können, in unsrer Naturbetrachtung, des Zweckbegriffs nicht entbehren; ob er aber darum an sich nothwendig, unentbehrlich sei, steht dahin. — Diese Ansicht Kant's hängt auf's Engste, wie schon angedeutet, zusammen mit seinem Kriticismus, dem Grundcharakter seiner Philosophie überhaupt, wonach wir niemals die Dinge an sich erkennen, immer nur Erscheinungen, niemals aus dem Gebiete der Subjectivität uns zu dem objectiven, an und für sich wahren, Wesen der Gegenstände unserer Erkenntniß erheben können. Diese gesammtphilosophische Anschauung Kant's zu beurtheilen, kommt nicht der Religions-Philosophie zu; hier genüge die Bemerkung, daß

allgemein zugestandene, unzweifelhafte Thatsachen der Kantischen Auffassung des Zweckbegriffs widersprechen. Wir wenden thatsächlich den Zweckbegriff, der nach Kant nur regulativ sein soll, constitutiv (bestimmend) an, z. B. in der Heilung, in der Ausbildung des Leibes, in der Erziehung, und die Objectivität, die Natur der Dinge leidet, fordert, bestätigt dieses Verfahren, antwortet gleichsam dieser unsrer bestimmenden Einwirkung gemäß. Die neuste Philosophie (Trendelenburg, Lotze, Ulrici, u. A.) erkennt den Zweckbegriff in seinem vollen Werthe an.

Nach allem Bisherigen kann das Erste, wonach wir bei Erörterung des teleologischen Arguments fragten und fragen mußten, ob nämlich in der That die Welt Zwecke, Endursachen aufweise, keinem Bedenken unterliegen. Allein nun fragt sich weiter, ob dieß zu dem Beschlusse berechtigt, den der teleologische Beweis daraus zieht.

In der Welt sind Zwecke verwirklicht; dieß steht uns fest. Aber ist darum die Welt als Ganzes zweckmäßig bestimmt? Wir kennen ja nur einen verhältnißmäßig geringen Theil der Welt, und selbst in diesem uns bekannten Theile finden wir Zwecke wiederum nur theilweise realisirt, nämlich in den Organismen und in wenigem Unorganischen. Woher nehmen wir das Recht, von dem zweckmäßig bestimmten Theile der Welt auf einen zwecksetzenden, allweisen Urheber der ganzen Weltordnung zu schließen? Das ist eine Erschleichung, die um so weniger zulässig ist, als der uns bekannte Theil der Welt neben dem Zweckmäßigen vieles Zweckwidrige zeigt. Es giebt, wie man mit gutem Grunde eingewandt hat, Verkrüppelungen, Mißbildungen, Krankheiten der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, öde unfruchtbare Wüsten, todte Eisfelder und Gebirgsmassen, zerstörende Stürme, Wasserfluthen, Erdbeben; wir sehen einen immerwährenden Kampf theils der Elemente unter einander, theils alles Lebendigen mit ihnen wie mit dämonischen Gewalten; „die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand". Auch das Lebendige selbst bekämpft und zerstört sich unter einander, — nicht nur, indem eins dem anderen zur Nahrung dient, sondern auch, indem zwischen mehreren Thiergeschlechtern eine, so viel wir einsehen, gar keinem Zweck dienende Feindschaft gestiftet ist. Könnte nun, fragt Drobisch auf Grund solcher Erscheinungen, der Gott, den uns die in unserm Erfahrungskreise bemerkliche Zweckmäßigkeit offenbart, nicht vielleicht

nur ein Ormuzd sein, dem ein Ahriman entgegenstände? Vgl. Lotze, „Streitschriften" Erstes Heft. 1857 (gegen Fichte jun., der u. A. auch von einer „steten Erfüllung des Zwecks" gesprochen hatte in seiner „Anthropologie") S. 87: — „Und die Hasenscharten, verehrtester Freund? und die Wolfsrachen? und die sechsfingerigen Hände, die siamesischen Zwillinge, die anencephalen Mißgeburten? Und überhaupt alle Krankheiten?" . . . . „Sie sprechen von einer Welt, die nicht existirt; von einer Welt, in welcher es keine Häßlichkeit, keine Krankheit, kein Uebel giebt." Gesetzt aber auch, wir wären wissenschaftlich berechtigt, die ganze Welt zweckmäßig-bestimmt zu nennen: der teleologische Beweis würde doch immer nur das Dasein eines allweisen Weltordners, Weltbaumeisters, wie Kant sagt, nicht das Dasein eines Weltschöpfers ergeben; mithin würde auch er (wie der kosmologische Beweis) an und für sich (ohne anderweitige Ergänzung) dem religiösen und religions-philosophischen Bedürfniß nicht genügen. In diesem Hauptpunkte müssen wir der Kritik Kant's beistimmen. Uebrigens erkennt auch Kant von allen bisherigen Beweisen für das Dasein Gottes dem teleologischen die verhältnißmäßig größte, stärkste Beweiskraft zu, indem er sagt: „Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler, abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." Dieß sind die Worte Kant's in seiner Kritik der reinen Vernunft. Aehnlich Trendelenburg, wo er auf den Zweck, der die Bewegung richtet, zu sprechen kommt, wie außer sich, entzückt; ähnlich Herbart: wo Zweck ist, da ist Finger Gottes. Anderwärts aber (in der Kritik der Urtheilskraft, WW. Hart. B. 7, S. 345 u. 367) deutet Kant treffend an, daß überall da, wo der teleologische Beweis am mächtigsten wirke, sich etwas vom moralischen ergänzend einmische, sofern nämlich ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in den Menschen und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen, als Außenwelt, in

welcher gleichwohl jener (moralische) Zweck wirklich werden soll, im Widerspruch stehen. So weist der teleologische Beweis über sich selbst hinaus auf den moralischen, zu welchem als zu dem letzten der herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes wir nunmehr übergehen.

D. Der moralische Beweis.

§ 13. Den moralischen Beweis führt Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" durch eine Argumentation, die dahin ausläuft, daß das Dasein Gottes zur Verwirklichung des Mitbestandtheils vom unbedingt-höchsten Gute (dem bonum consummatum), nämlich einer der Tugend (dem bonum supremum) proportionalen Glückseligkeit, postulirt werden müsse. Das alleinige oberste Gut (bonum supremum) des Menschen ist die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, mit der Forderung des reinen Willens, die Tugend. Aber da der Mensch kein reiner Geist, sondern ein Naturwesen ist mit Trieben, Neigungen ꝛc., so ist als Mitbestandtheil des unbedingt-höchsten, vollendeten Gutes (bonum consummatum) die jedem Naturwesen nothwendige, von dem empirischen Willen erstrebte Glückseligkeit oder der Zustand, in welchem dem Menschen „Alles nach Wunsch und Willen geht", der Zustand der Befriedigung seiner Neigungen, anzuerkennen, so jedoch, daß die beiden Bestandtheile des bonum consummatum, Tugend und Glückseligkeit, nicht analytisch, sondern nur synthetisch verbunden werden dürfen, d. h. es darf weder, wie von Seiten der Stoiker geschieht, die Glückseligkeit in der Tugend, noch, wie von Seiten der Epikureer geschieht, die Tugend in der Glückseligkeit aufgehen oder absorbirt werden; sondern es muß die vollkommene Tugend Ursache der proportionalen Glückseligkeit sein. Da nun aber in der Sinnenwelt nicht nur vollkommene Tugend faktisch unmöglich ist, vielmehr immer bloß eine Annäherung an dieses Ideal Statt findet, sondern auch, gleichfalls faktisch, keineswegs der Tugendhafte als solcher allemal auch proportional-glückselig ist, vielmehr das Reich der Sitte und Freiheit (der Tugendübung) nur zu oft mit dem Reiche der Natur und Nothwendigkeit (des Schicksals, Glücks und Un-

glücks) in Disharmonie sich befindet: so muß es, damit das unbedingt-höchste Gut verwirklicht werde, außer und über der Sinnenwelt eine intelligible Welt geben, in welcher sowohl das Tugendideal vollkommen realisirt als auch, zum Behufe vollendeter Glückseligkeit, die Harmonie des Reichs der Sitte mit dem der Natur hergestellt werde. Sonach sind „Postulate der praktischen Vernunft" einerseits die Unsterblichkeit der Seele (ewige Fortdauer des Menschen), andererseits das Dasein Gottes als eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Wesens, welches zugleich die sittlichen Gesinnungen und Thaten der Menschen zu würdigen und ihnen als Herr der Natur die gebührenden natürlichen Folgen (Glückseligkeit) zu geben resp. zu ersetzen, vermag. Das Dasein Gottes ist also nach Kant um der Verwirklichung des unbedingt-höchsten Gutes willen moralisch nothwendig. — Mit dieser allgemeinen Tendenz des Kantischen Beweises einverstanden, mißbilligt Drobisch nicht ohne Grund die Einmischung der Glückseligkeit in das unbedingt-höchste Gut als einen Verstoß gegen Kant's eigenes, von eudämonistischem Beisatze freies Moralprincip und begründet selbst (ebenda S. 175 ff.) den Glauben an einen Urheber der natürlichen und sittlichen Weltordnung oder an die Vorsehung, indem er ausgeht von der Thatsache, daß der sittliche Mensch, um das Gute mit Festigkeit zu wollen, die Erreichbarkeit desselben, ja die endliche Herrschaft des Guten in der Welt voraussetzen muß. Da nämlich zur Verwirklichung dieser Herrschaft natürliche Bedingungen erforderlich sind, so müssen die Einrichtungen der Natur die Erreichung der moralischen Bestimmung der Welt nicht nur nicht unmöglich machen, sondern begünstigen, oder es muß die Natur eine Zweckveranstaltung sein, in welcher alle Mittel bereit liegen, um eine moralische Welt zu verwirklichen, wenn sie nur ergriffen und benutzt werden. Nun aber ist eine innerlich nothwendige directe Beziehung der Naturgesetze auf das Sittliche nicht gegeben. Folglich muß über der Natur ein Wesen sein, welches diese Beziehung des Natürlichen auf das sittlich-Gute und auf dessen Herrschaft gesetzt hat, ein allgütiger Gott. — Uebrigens bemerkt Drobisch treffend, daß der moralische Beweis auch in seiner

Fassung den letzten Halt und den Kern der Beweiskraft nur im Gewissen hat. — Wenn aber Fichte (WW. V, S. 177 bis 189) von einer moralischen Ordnung der Welt als des Materials der Pflicht auf einen Urheber dieser Ordnung zu schließen verbietet, so ist das durchaus willkürlich und nichts als ein gedanklich und sogar sprachlich unstatthafter Versuch.

Die bisher betrachteten Beweise für das Dasein Gottes fand Kant in der Wolffschen Schule vor und beurtheilte sie als theoretische in der Kritik der reinen Vernunft. Den moralischen Beweis führt er selbst in seiner Kritik der praktischen Vernunft 1788 auf folgende, von uns schon früher gelegentlich berührte Weise. Das alleinige oberste Gut (bonum supremum) des Menschen ist die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, mit der Forderung des reinen, rein-geistigen Willens, die Tugend. Aber da der Mensch (nicht ein reiner Geist, ein Engel, sondern) ein Naturwesen ist, so ist als Mitbestandtheil des unbedingt-höchsten, vollendeten Gutes (des bonum consummatum) die jedem Naturwesen nothwendige, von dem empirischen Willen erstrebte Glückseligkeit oder der Zustand, in welchem dem Menschen „Alles nach Wunsch und Willen geht", der Zustand der Befriedigung seiner Neigungen, das natürliche Wohlbefinden, anzuerkennen, so jedoch, daß die beiden Bestandtheile des bonum consummatum, Tugend und Glückseligkeit, nicht analytisch, sondern nur synthetisch verbunden werden dürfen, d. h. es darf weder, wie von Seiten der Stoiker geschieht, die Glückseligkeit in der Tugend, noch, wie von Seiten der Epikureer geschieht, die Tugend in der Glückseligkeit aufgehen oder absorbirt werden; sondern es muß die vollkommene Tugend Ursache der proportionalen Glückseligkeit sein. Da nun aber in der Sinnenwelt nicht nur vollkommene Tugend faktisch unmöglich ist, vielmehr immer bloß eine Annäherung an dieses Ideal Statt findet, sondern auch, gleichfalls faktisch, keineswegs der Tugendhafte als solcher allemal auch proportional-glückselig ist, vielmehr das Reich der Sitte und Freiheit (der Tugendübung) nur zu oft mit dem Reiche der Natur und Nothwendigkeit (des Schicksals, des Glücks und Unglücks) in schreiender Disharmonie sich befindet: so muß es, damit das unbedingt-höchste Gut verwirklicht werde, außer und über der Sinnenwelt eine intelligible Welt geben, in welcher sowohl das Tugendideal vollkommen realisirt als auch, zum Behufe vollendeter Glückseligkeit, die

Harmonie des Reichs der Sitte mit dem der Natur hergestellt werde. Sonach sind Postulate der praktischen Vernunft einerseits die Unsterblichkeit der Seele (ewige Fortdauer des Menschen), andrerseits das Dasein Gottes oder eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Wesens, welches zugleich (allweise und allgütig) die sittlichen Gesinnungen und Thaten der Menschen zu würdigen und (allmächtig) ihnen als Herr der Natur die gebührenden natürlichen Folgen (Glückseligkeit) zu geben, resp. zu ersetzen, vermag.

Hier ist also das Dasein eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Gottes Postulat der praktischen Vernunft zum Behuf der Realisirung des einen oder Mit-Bestandtheils vom unbedingt-höchsten, vollendeten Gut (vom bonum consummatum), nämlich der Glückseligkeit, während der andere oder Hauptbestandtheil desselben, die Tugend, damit sie sich vollende oder damit sie das Ideal, dem sie sich hienieden immer nur annähert, endlich erreiche, ein jenseitiges Leben, eine Unsterblichkeit der Seele, postulirt. Das Letztere können wir hier, wo nur von den Beweisen für das Dasein Gottes die Rede ist, bei Seite lassen. Wir prüfen lediglich das Erstere.

Dagegen ist nun von einem Religions-Philosophen, der, wie er ausdrücklich erklärt, mit der allgemeinen Anlage des Kantischen Beweises völlig einverstanden ist, von Drobisch Folgendes eingewendet worden. Kant habe, sagt Drobisch, das große Verdienst, den Begriff des bonum supremum, der Tugend, von dem falschen, unächten, eudämonistischen Bestandtheil gereinigt zu haben, („Alle Eudämonisten sind praktische Egoisten", sagt Kant in der „Anthropologie", WW. Hart. X, 1839, S. 124), und doch bereite er der aus der Moral verwiesenen Glückseligkeitslehre mitleidig ein Asyl in der Religion. Er lehre freilich nicht, daß das Sittengesetz gebiete, nach Glückseligkeit zu streben; denn das würde, nach der eigenen Bemerkung Kant's, nur eine Klugheitslehre, keine Sittenlehre sein; aber er glaube doch, wenn er von dem Gegenstande des sittlichen Strebens handle, der Glückseligkeit einige Zugeständnisse machen zu müssen, und so lehre er: strebe nach der Würdigkeit, glückselig zu sein. Damit aber sei eine sehr schiefe, schwankende Vorschrift ertheilt. Wir sollen nicht nach der Glückseligkeit streben, sondern sie nur hoffen, und doch soll andererseits das Streben wieder nicht bloß auf das Object der Sittlichkeit, auf die Tugend, gerichtet sein, weil diese nicht das ganze höchste Gut sei; ein offenbarer Widerspruch.

Demnach findet Drobisch Kant's moralischen Beweis für das Dasein Gottes, wiewohl trefflich in der allgemeinen Anlage (nach welcher ein Gott da sein muß, damit das unbedingt-höchste Gut verwirklicht werde), doch in der Ausführung mißlungen, weil Kant, inconsequenter Weise, dieses unbedingt-höchste Gut durch Beimischung der Glückseligkeit verunreinigt. Wir wollen nun sehen, welchen Weg Drobisch einschlägt, um den Fehler Kant's zu berichtigen und das Dasein Gottes rein-moralisch zu beweisen. Diese Argumentation von Drobisch gehört anerkannt zu den bedeutendsten religions-philosophischen Leistungen der Herbartischen Schule, ja der gegenwärtigen Philosophie überhaupt, und wir sind, auf sie näher einzugehen, um so mehr veranlaßt, als sie uns schließlich auf den Punkt führt, der bei Beurtheilung nicht bloß des moralischen, sondern aller Beweise für das Dasein Gottes von entscheidender Wichtigkeit ist.

Wie Herbart wiederholentlich einschärft, daß die Philosophie stets, wenn sie nicht in's Phantasiren hinein gerathen wolle, ausgehen müsse von dem in äußerer oder innerer Erfahrung Gegebenen, vom Thatsächlichen; wie wir in unserer Religions-Philosophie ausgegangen sind von dem schlechthin Gegebenen, vom Gewissen: so geht auch Drobisch, bei der Entwicklung seines moralischen Beweises für das Dasein Gottes, aus von der durch innere Erfahrung gegebenen Thatsache, daß der sittliche Mensch, um das Gute mit Festigkeit zu wollen, seine Erreichbarkeit voraussetzen muß, wenn er auch davon für sich nicht den mindesten Genuß erwartet; denn ohne Voraussetzung des Gelingens ist kein kräftiges, zuversichtliches Handeln möglich, Befürchtung des Mißlingens lähmt die Energie. Der sittliche Mensch stellt sich daher das Ziel seines Wollens als ein in irgend einer zukünftigen Zeit erreichtes oder, was dasselbe ist, als erreichbar vor. Jedoch ist die Aussicht auf die künftige Erreichung, mit welcher schon ein Vorgefühl der Befriedigung verbunden ist, keineswegs die Triebfeder seines Handelns; denn dieses würde dadurch den rein-sittlichen Charakter verlieren, welcher nur in der ganz uninteressirten Werthschätzung des Guten, in dem rein objectiven, von aller Berechnung auf angenehme Gefühle freien, Wohlgefallen daran begründet sein darf. Nennen wir nun herkömmlicher Weise den Gegenstand des sittlichen Wollens, auf welchen dasselbe als auf sein Ziel gerichtet ist, das höchste Gut (τέλος ἀγαθῶν), so können wir dieß näher dahin bestimmen, daß es erstens, subjectiv, in der Tugend, d. i.

der Herrschaft des Guten in uns, und zweitens, objectiv, in der Herrschaft des Guten in der Welt besteht. Auf Glückseligkeit als Befriedigung unsrer Wünsche mag willig Verzicht geleistet, der sittliche Mensch mag immerhin mit Schmerzen, Krankheiten, Entbehrungen heimgesucht werden: darüber darf er nicht murren; aber daß Recht und Gerechtigkeit auf Erden herrsche, das Verdienst seine Anerkennung, die schlechte That ihre Strafe finde, daß Jeder seine Pflicht erfülle, das muß der sittliche Mensch wünschen und hoffend von der Zukunft erwarten, wenn nicht alle seine Anstrengungen, deren sichtbarer Erfolg ohnedieß oft zweifelhaft ist, ihm als etwas völlig Zweckloses, als eine Thorheit erscheinen sollen. — In Beziehung nun auf das subjective Element des höchsten Gutes, die Tugend, muß als Bedingung der Erreichbarkeit derselben angenommen werden, daß die gute Gesinnung in uns stark und ausdauernd genug sein kann, um jeder Lockung der Begierde, jedem Sturme der Leidenschaft beharrlich zu widerstehen und die Herrschaft zu behaupten. Ohne diese Voraussetzung müßte der nach Tugend Strebende in dem Kampfe mit seiner sinnlichen Natur ermüdend und zaghaft unterliegen; sie ist also eine nothwendige Voraussetzung, aber doch auch nicht mehr als eine Voraussetzung, ein Postulat, welches durch das unausgesetzte Streben nach sittlicher Vervollkommnung, wozu wir verpflichtet sind, bedingt wird. — Was das zweite, objective Element des höchsten Guts, die Herrschaft des Guten in der Welt, betrifft, so würde die Erreichbarkeit desselben ein Gegenstand theoretischer Einsicht sein, wenn ein Jeder bestrebt wäre, seine Pflichten zu erfüllen; denn dann müßte die allgemeine Moralität in unaufhörlichem schnellen Steigen sich befinden. Allein dieß ist weder als nothwendig in dem Wesen des Sittlichen, welches ein freies ist, begründet, noch als Erfahrungssatz nachzuweisen. Aber auch, wenn Andere nicht thun, was sie sollen, also hierdurch sich uns die Aussicht auf die Verwirklichung einer moralischen Welt vermindert, sollen wir doch treu an unsrer Pflicht halten, die ja nicht bedingungsweise auf den Erfolg gestellt ist: wie Goethe in einer seiner viel Lebensweisheit enthaltenden „Reflexionen und Maximen" sagt: „Dem thätigen Menschen kommt es darauf an, daß er das Rechte thue; ob das Rechte geschehe, soll ihn nicht kümmern" — oder im 2. Theile des Faust: „Wir müssen uns im hohen Sinne fassen und was geschieht, getrost geschehen lassen". Unbedingt sollen wir also die Erreichbar-

keit des objectiven Ziels unsers sittlichen Strebens, ohne welche es nun einmal kein ernstes Wollen giebt, voraussetzen. Darum ist die endliche Herrschaft des Guten in der Welt ein Postulat, aber ein moralisch nothwendiges, nicht das „Bedürfniß des schwachen Menschenherzens", von dem David Strauß so oft redet, sondern gerade das des sittlich strengen und starken. Der Tugendhafte glaubt also mit moralischer Nothwendigkeit an eine bessere Zukunft, an die Möglichkeit einer Herbeiführung derselben durch seine eigene Mitwirkung; er glaubt an einen moralischen Endzweck der Welt und dessen Erreichbarkeit. Dieß ist die religiöse Stimmung, die vom moralischen Handeln unzertrennlich ist, die noch nicht selbst Religion ist, aber nahe daran steht. Dieser ein Religions-Element schon in sich schließende Glaube hat den sittlich unbescholtenen Männern, die man, theoretisch streng genommen, des Atheismus beschuldigen kann, nie gefehlt. Das sittlich-Praktische und Erhabene dieses Glaubens liegt darin, daß er nicht klügelt, sich nicht irre machen läßt durch Thatsachen, die scheinbar gegen ihn sprechen, sondern, das Auge unverwandt auf den Compaß der Pflicht gelenkt, seine Richtung beharrlich verfolgt. — Jedoch läßt sich bei dieser elementaren Form des Glaubens ohne Willkür noch nicht stehen bleiben. Zweierlei hat er zum Gegenstande: die moralische Bestimmung der Welt und die endliche Erfüllung dieser Bestimmung, das Ziel und den Weg dazu. Beides ließe sich vereinigen unter dem Begriff der unbegränzten äußeren Macht des Guten. Eine solche aber kann aus bloß theoretischen Betrachtungen nicht abgeleitet werden. In dem Guten an sich (dem bloß moralisch Guten) liegt gar keine Macht; es ist ursprünglich keine und hat keine. Es besitzt nur einen unvergänglichen, ewig sich gleichen Werth, durch den es für würdig zu herrschen erkannt wird; darum herrscht es aber noch nicht: der Werth an sich giebt keine Macht. Auch in dem Individuum arbeitet sich das Gute nie ganz von selbst in die Höhe, sondern es bedarf immer wenigstens einer befruchtenden Anregung im Verkehr mit Anderen. Wäre es nicht so, dann wäre die Tugend nur ein Naturgewächs, das Resultat eines physischen Processes; allein es ist sogar Thatsache, daß der Mensch außer der Gesellschaft wenigstens ohne klares sittliches Bewußtsein aufwächst. Im Individuum wie in der Gesellschaft verhallt überdieß die Stimme des Guten oft lange ungehört. Eine Naturnothwendigkeit ist daher die äußere Herrschaft des Guten noch weniger als die innere, das Gute hängt

mit der Natur nur durch den Menschen zusammen, und nicht einmal in diesem ist es eine nach Naturgesetzen mit Nothwendigkeit sich entwickelnde Kraft; die übrige Natur aber mit ihren Organismen und Mechanismen ist ohne alle wahrnehmbare directe Beziehung auf das Sittliche und seine Gesetze. Es bleibt also eine nur moralische Nothwendigkeit, die endliche Herrschaft des Guten in der Welt anzunehmen. Da aber zur Verwirklichung dieses Ziels natürliche Bedingungen erforderlich sind (die Natur, das Natürliche ist ja das Mittel der menschlichen Pflichterfüllung), so muß im Interesse der Sittlichkeit, wenn sie kein Wahn, sondern eine Wahrheit und Realität sein soll, vorausgesetzt werden, daß die Einrichtungen der Natur die Erreichung der moralischen Bestimmung der Welt nicht unmöglich machen, sondern begünstigen, daß also die Gesetze des Naturlaufs einen moralischen Weltlauf, eine moralische Ordnung der Dinge zulassen, sich damit vertragen, ja die Mittel zur Verwirklichung derselben darbieten, folglich jene Gesetze wenigstens eine indirecte Beziehung zum moralischen Weltzweck enthalten. Hierdurch stellt sich uns nun auf hypothetische, jedoch unumgänglich-hypothetische Weise die ganze Natur als eine große Zweckveranstaltung dar, in welcher alle Mittel bereit liegen, um eine moralische Welt zu verwirklichen, wenn sie nur ergriffen und benutzt werden. Jetzt aber treten, nach vergrößertem Maßstabe, alle die Betrachtungen wieder ein, die sich uns, nach dem Gange des teleologischen Beweises, bei der Wahrnehmung einzelner Zweckveranstaltungen in der Natur aufdrängten, nur mit dem wichtigen Unterschied, daß hier ein Zweck erkannt wird, der offenbar seinen absoluten Werth in sich trägt, da es nichts Werthvolleres giebt als das Sittliche, während die bloßen Naturzwecke, wie die Erhaltung des Planetensystems, des organisirten Individuums oder der Gattung, doch an sich (ohne Bezug auf das Sittliche) als gleichgültige, werthlose erscheinen. Eine innerlich nothwendige Beziehung der Naturgesetze z. B. der Gesetze der Optik, nach welchen das Auge das Licht sieht, auf das Sittliche ist nicht gegeben; auch würde dadurch das Sittliche vernichtet, zu einem bloßen Naturtrieb herabgewürdigt werden. Sollen wir nun das gleichwohl mit moralischer Nothwendigkeit, in Form einer unumgänglichen Hypothese, anzunehmende Zusammentreffen der Natur mit dem moralischen Weltzweck, sollen wir das Vorhandensein dieses letzteren als etwas Zufälliges ansehen? Das wäre nur dann wissenschaftlich

statthaft, wenn das Vorhandensein und das Nichtvorhandensein eines moralischen Weltzwecks, das Zusammentreffen und das Nichtzusammentreffen der Naturgesetze mit diesem Endzwecke gleich wahrscheinliche Fälle wären. Aber wer wird auch nur einen Augenblick anstehen zu erklären, daß in einer bloß natürlichen, bloß durch das blinde Zusammentreffen ihrer Elemente entstandenen, also innerlich zu dem Sittlichen beziehungslosen Welt alles mögliche Andere eher zu erwarten sei, als Einrichtungen, die einen sittlichen Weltlauf begünstigen und diesen endlich einem sittlichen Weltzweck, einem sittlichen Ziele entgegenführen? Sind wir also moralisch zur Anerkennung solcher Einrichtungen genöthigt, so bleibt nichts übrig, als sie aus einer höheren übernatürlichen und überweltlichen Absichtlichkeit hervorgegangen anzunehmen. Damit ist aber der Glaube an einen moralischen Urheber der Natur und ihrer Gesetze oder, was dasselbe ist, an die Vorsehung Gottes begründet. Denn dieses Wort (Vorsehung) bedeutet hier, daß die Mittel, durch welche zu jeder Zeit und unter allen Umständen dem sittlichen Menschen es möglich wird, das Gute nicht nur anzustreben, sondern auch zu fördern, nicht bloß zufällig in der Welt sich finden, sondern absichtlich, nämlich damit sie dem Guten dienen sollen, in dieselbe gelegt, für diesen Zweck vorgesehen sind. — Die Zuziehung der Teleologie verwickelt uns aber hier nicht von Neuem in den Hauptfehler des teleologischen Beweises; denn hier erkennen wir einen Endzweck der ganzen Welt, dem die dargebotenen Mittel entsprechen, und dieß führt mit wissenschaftlicher Strenge auf einen zwecksetzenden Urheber der gesammten natürlichen und sittlichen Weltordnung.

Hiermit schließt die Beweisführung von Drobisch, welche, wie wir uns erinnern, ausging von der Thatsache, daß der sittliche Mensch, um das Gute mit Festigkeit zu wollen, seine Erreichbarkeit voraussetzen muß. Doch erheischt, wie Drobisch sehr wohl einsieht, die Gründlichkeit der Untersuchung, hierüber noch die Bemerkung zu machen, daß diese Thatsache nicht eine Folge davon ist, daß der sittliche Mensch das Gute will, sondern davon, daß er überhaupt will. Der Bösewicht, der allen Warnungen seines Gewissens zum Trotz seine böse Gesinnung zur Ausführung bringt, ein Charakter wie der des Jago im Othello, setzt auch die Erreichbarkeit der bösen Absicht voraus und muß es. Dadurch nämlich unterscheidet sich das Wollen von jedem anderen Streben, daß es seinen Gegenstand für

unbedingt erreichbar annimmt, und zwar auch ohne die theoretische Einsicht in die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Gelingens zu besitzen; vielmehr läßt sich sagen, daß der Willensstarke sein Ziel theoretisch für erreichbar hält, weil er es praktisch will; er will es aber, weil ihm entweder das Gewollte Genuß verspricht, oder das Wollen selbst Genuß bringt, oder weil es objectiv ihm schön, erhaben, würdig erscheint, das zu wollen, was er will. Könnte nun also hiernach nicht etwa eine ganz ähnliche entgegengesetzte Schlußfolge aufgestellt werden, die von dem Dichten und Trachten des Bösen ausginge und einen unmoralischen Weltzweck sammt seinem Urheber deducirte? Aus dieser Frage nimmt Drobisch die Weisung, daß die Thatsache, von der er ausging, noch von einer anderen als der bisher betrachteten Seite gefaßt werden müsse, nämlich als etwas, was nicht bloß ist und geschieht, sondern auch sein und geschehen soll. Es ist, sagt er, keine bloße Willkür, kein launenhafter Einfall, der den Willen des sittlichen Menschen auf das Gute lenkt: wir sollen das Gute wollen und thun, das Böse unterlassen. Und hieran fügt er die bedeutsamen, für unsere religions-philosophische Beurtheilung der Beweise vom Dasein Gottes doppelt wichtigen Schlußworte: „Könnte hier nun noch irgend ein Bedenken, irgend ein Zweifel übrig bleiben, so müßte er auf die Rechtmäßigkeit dieses Sollens gerichtet sein, so müßte man dieses Sollen als einen mit tyrannischer Willkür uns auferlegten Befehl der hergebrachten Moral ansehen, der uns zu einer unerträglichen Sclaverei verurtheile. Aber — entgegnet er — es prüfe nur ein Jeder in seinem Inneren, ob jenen strengen Geboten der Pflicht, wie unbequem sie auch den sinnlichen Begierden fallen mögen, nicht in der geheimsten Tiefe des Gemüths ein unwillkürlicher und unzweideutiger Beifall zu Theil wird! In diesem Beifall verräth sich die ursprüngliche sittliche Beurtheilung, die wir das Gewissen nennen. Diese Beurtheilung, diese sittliche Werthschätzung giebt allem Sollen den Inhalt." — So weit Drobisch.

Wir sehen also, wie auch der moralische Beweis den Kern seiner Beweiskraft, seinen letzten Halt im Gewissen findet. In ihm ist uns der Gottesbegriff gegeben und aufgegeben. Gegeben ist uns das vorbegriffliche Gottesbewußtsein, aufgegeben die Vollziehung desselben im Weltbewußtsein. Diese Aufgabe kann (mit einem anderen Namen) als die Verwirklichung des höchsten Guts, als die Realisirung des

Ideals der Sittlichkeit bezeichnet werden. Sie wäre aber widersinnig, das Aufgegebene würde dem Gegebenen widersprechen, wir könnten Gott nicht wiederwissen, wie wir von ihm gewußt sind, wir könnten seinen Willen, jenes göttliche Sollen, nicht durch unser Wollen und Thun erfüllen, wenn nicht das Material, das Mittel zur Lösung unsrer sittlichen Aufgabe, nämlich alles Natürliche, demgemäß, eingerichtet und vorgerichtet wäre. In der bloß-natürlich-zweckmäßigen Einrichtung der Welt erweist sich dem gewissenhaften Menschen Gott als der Allweise, in der dem sittlichen Zwecke, dem Zwecke des Guten, gemäßen Einrichtung als der Allgütige. Nun aber führt schon das Gewissen, wie wir § 6 gesagt haben, zu der Einsicht, daß Gott der Schöpfer der Welt ist. Wir erkennen also den im Gewissen vorbegrifflich erkannten schöpferischen Gott durch den moralischen Beweis in der näheren Bestimmung des Allgütigen, wie wir ihn durch den teleologischen Beweis in der näheren Bestimmung des Allweisen erkennen. Weiter leisten beide Beweise nichts. Zu der grund-wesentlichen Erkenntniß des Weltschöpfers führen sie nicht, vielmehr für sich nur zur Erkenntniß eines Urhebers der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Wie eng beide, der teleologische und der moralische, auch nach der Ansicht Kant's, zusammengehören, haben wir schon, als wir von dem ersteren handelten, bemerkt. Wir haben damals die eigenen Worte Kant's aus der Kritik der Urtheilskraft angeführt, daß ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in den Menschen und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen, eine Außenwelt, in welcher gleichwohl jener (moralische) Zweck wirklich werden soll, in Widerspruch stehen. Hieraus erhellt zugleich, daß die Grundlage des Beweises von Drobisch sich bei Kant auch schon findet. Die Hereinziehung der Glückseligkeit in die moralische Argumentation hat Drobisch mit Recht gerügt und vermieden. Wenn der Mensch die Gewissensaufgabe löst, die Bundes-Einheit mit Gott seinerseits bewahrt und befestigt, so beseligt ihn dieß, und die Seligkeit ist darum allerdings seine letzte Bestimmung; aber sie darf nicht mit der durch äußere, dem sittlichen Gebiet als solchem fremde Umstände bedingten Glückseligkeit identificirt werden. Der vollkommen-sittliche Mensch ist selig auch im Unglück.

Wir haben jetzt nur noch Einiges über die Wendung zu sagen, die Fichte in dem Aufsatz „über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" 1798 dem moralischen Beweise gege-

ben. Unsre Pflicht, sagt er, ist das Gewisseste. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen, ist das eigentliche Glaubensbekenntniß. In der Voraussetzung des Göttlichen wird jede unsrer Handlungen vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten. Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andren Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn. — So Fichte. Wüßte man nicht, daß dieser heroische Philosoph überhaupt etwas dictatorisch zu reden liebt, imperatoria brevitate, so müßte man staunend fragen, wie es ihm möglich war, so sehr die Fundamentalgesetze alles Denkens zu verkennen, daß er den Schluß vom Begründeten auf den Grund zu verbieten sich herausnahm. Auch Drobisch bemerkt zur Kritik Fichte's mit Recht: „Der Schluß von der moralischen Weltordnung auf einen Urheber derselben wird nur durch einen Machtspruch untersagt." Die Philosophie würde geradezu an sich einen Selbstmord begehen, wenn sie einem solchen Machtspruche sich fügen wollte. Ein Abstractum wie Ordnung mit Fichte im eigentlichen Sinne „lebendig" und „wirkend" zu nennen, ist ein gedanklicher und sprachlicher Mißbrauch. Diese Prädicate (lebendig, wirkend) gebühren nur einem Ordner. Ein ordo ordinans, eine sich selbst ordnende Ordnung, der natura naturans des Spinoza nachgebildet, ist eine Phrase, mit welcher Fichte willkürlich, gegen die allgemein anerkannten Gesetze der Logik, in seinem moralischen Beweise den Gottesbegriff umgeht oder in's Pantheistische umbiegt. Vor dieser Fichte'schen Beweisform kommt der Kantischen sicher der Vorzug der Bündigkeit zu. — So viel über den letzten der Beweise für das Dasein Gottes, den moralischen.

§ 14. Was § 9 im Voraus über die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes insgesammt angedeutet wurde, dieß hat sich durch die Prüfung der einzelnen bestätigt: sie sind alle für sich ungenügend oder nicht vollkommen beweiskräftig, da sie höchstens indirect darthun, daß, wäre Gott nicht, die Welt und all unser Denken und Handeln ein innerer Widerspruch, ein Unsinn sein würde, wobei doch fraglich bliebe, ob wir nicht eben dieß als unser Loos hinnehmen und tragen müssen; wohl aber sind sie Hülfsmittel zur Einsicht in das Wesen Gottes, sofern sie, wenn der im Gewissen sich zu wissen gebende Gott anerkannt ist, — er, der gleichsam die leere Stelle füllt, auf welche sie hinweisen, — zur näheren Bestimmung desselben dienen, und zwar zur Bestimmung Gottes als des Ewigen (§ 10), des Allmächtigen (§ 11), des Allweisen (§ 12) und des Allgütigen (§ 13). Durch diese in der Metaphysik ausführlich zu behandelnden Eigenschaften (Momente des Gottesbegriffs) erkennen wir den Gott des Gewissens, den Weltschöpfer (vgl. § 6 zu Anfang), als den eben so transscendenten wie immanenten, weltfreien, von Ewigkeit in sich befriedigten d. h. seligen und dennoch das geschaffene All mit seiner Macht, Weisheit und Güte durchdringenden Herrn der Welt. So bilden sie die allgemein-philos. Grundlage derjenigen Begriffe, welche das Wesen Gottes in specifisch-religionsphilos. Hinsicht constituiren: nämlich der Begriffe des Heiligen, des Religionsstifters, auf dessen Urwirkung es beruht, daß die Religion im subjectiven Sinne des Wortes (vgl. § 6) sich als die heilige Gemüthsverfassung, als die centrale Potenz von den einer Heiligung oder Weihe durch Religion bedürftigen peripherischen Lebenszuständen abhebt, und — hypothetisch, wenn die entstellte Religion wiederhergestellt, wenn das Unheil der irreligiösen Entzweiung mit Gott wieder aufgehoben werden soll (vgl. § 8) — des Heilands, des Wiederstifters oder Wiederbringers der Religion. Gott der Heilige und — hypothetisch — Gott der Heiland, dies sind die specifisch-religionsphilosophischen Bestimmungen des Wesens Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen.

Heilig kann Gott nicht sein, wenn er nicht der weltfreie, in sich selige, (μακάριος δί αὐτοῦν αὐτός), ewige, die Welt mit seiner All-

macht, Allweisheit und Allgüte beherrschende ist. Denn die Heiligkeit hat, im Unterschiede von allen sonstigen Eigenschaften Gottes, immer und überall, in allen Sprachen auch des Alterthums, wie Nitzsch (Syst. d. chr. L. S. 172) mit Recht geltend macht, eine absondernde, abwehrende, verneinende, das Profane ausschließende Bedeutung. Heilig ist Gott in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der Geschöpfe; heilig der Gott, der sich in seiner Wahrheit, Reinheit, Unantastbarkeit trotz der mit der Creatur eingegangenen Gemeinschaft oder Bundeseinheit erhält, also auch von sich abhält Alles, was sich nicht geistlich würzen und weihen läßt, — der zu dem sündigen und schon zu dem sündefähigen Wesen sagt: noli me tangere, odi profanum. So nimmt Gott (wie wir im zweiten, geschichtlichen Theile sehen werden) als der Stifter der israelitischen Religion sich Israel zum Volk und Eigenthum; aber er ruft: Ich bin heilig, ich bin nicht wie die Heidengötter. Er ist gegenwärtig, bekannt und benannt bei seinem Volk; aber heilig und hehr ist sein Name, der Heilige in Israel. Vor dem Angesichte des dreimal heiligen Gottes ruft der alttestamentliche Seher: wehe mir, der ich unreiner Lippen bin! Und eben so kommt in der christlichen Religion nach dem Zeugniß ihrer Urkunde Gott, der Vater mit dem Sohne, Wohnung bei den Gläubigen zu machen, aber der Geist, durch den es geschieht, ist der heilige Geist, und wiederum wehe dem, der diesen betrübt oder gar lästert! — Gott der Heilige ist der Religionsstifter, der Gründer jenes Heiligthums im Gemüthe des Einzelwesens (Individuums) wie im Mittelpunkte des Gemeinwesens, der Einsetzer jener centralen Potenz, die das Wesen der Religion im subjectiven Sinne constituirt. So sind die Heiligkeit als Bestimmung des objectiven Wesens Gottes und die Religion des menschlichen Subjects, die heilige Gemüthsverfassung, einander correlat, und nur Der, welcher die Religion in ursprünglicher Reinheit gestiftet hat, kann sie, nach eingetretener Trübung, zur Reinheit wiederherstellen; nur der Heilige kann der Heiland, der Heilbringer sein. Hiernach erweisen sich die für sich unzulänglichen Erträge der verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes als das, wofür wir sie von vorn herein erklärt haben, als Hülfsmittel zur Einsicht in das Wesen Gottes, als Stützen oder Unterlagen der specifisch-religionsphilosophischen Bestimmung desselben in seiner Beziehung zur Welt und insonderheit zum Menschen.

2. Das Wesen des Menschen in seiner (religiösen) Beziehung zu Gott.

§ 15. Da das, was der Mensch an seinem Theile zur Verwirklichung des Wesens der Religion zu erfüllen hat, wie alles Ethische eben so wohl eine Sache der Nothwendigkeit (des Sollens) ist als eine Sache der Freiheit (des Wollens), und da deßhalb ein religiös-normales, d. h. gutes und ein religiös-abnormes oder fehlerhaftes d. h. böses Verhalten des Menschen zu Gott gleich möglich sind: so ergeben sich als die beiden Hauptprobleme der zweiten Abtheilung des ersten oder speculativen Theils das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit und das Problem des Guten und Bösen.

Die Aufgabe des ganzen ersten Theils der Religions-Philosophie war: das Bedürfniß oder die Nothwendigkeit der Religion, die sich auf dem Gewissensstandpunkt herausgestellt hatte, auf synthetischem Wege vollständig, dem vollen Inhalte nach, in's Einzelne zu entwickeln, d. h. das Wesen der Religion oder die wesentlich-nothwendigen Momente ihres Begriffs zu untersuchen, — zu prüfen, was die Religion sein, worin ihr Wesen bestehen muß, wenn sie jene vermittelnde (centrale) Function ausüben soll, um derentwillen allein die Philosophie sich mit dem, was allgemein Religion heißt, zu beschäftigen innere Veranlassung hat. Nun aber zeigte sich, daß in dem Allgemeinen der Religion als einer bestimmten Bundeseinheit des Menschen mit Gott besondere Beziehungen enthalten sind, und demgemäß ergaben sich drei Abtheilungen des ersten Theils, in denen es sich darum handelte und handelt, eben diese besonderen Beziehungen weiter zu entwickeln. In der ersten Abtheilung galt es, das Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen zu betrachten, also zu untersuchen, wie Gott sein, worin sein Wesen bestehen muß, wenn Religion sein, resp. wieder sein. nach der Entstellung wiederhergestellt werden soll. Jetzt gilt es, zweitens zu untersuchen, wie der Mensch sein, worin des Menschen Wesen bestehen muß, wenn Religion sein, resp. wieder sein soll. Dieß ist die Aufgabe der zweiten Abtheilung des ersten Theils, deren Lösung wir vorhaben.

I

II

Schon § 7 bemerkten wir, was sich vom Standpunkt einer absolut-ethischen Philosophie aus von selbst versteht, daß, so wenig die Nöthigung des Gewissens, das Gottesbewußtsein zu vollziehen, eine äußerliche, ein physischer Zwang sei, da vielmehr das in ihm enthaltene Sollen an ein Wollen sich wende, eben so wenig der Schutz, den die Religion gegen das Unterbleiben jener Vollziehung gewährt, ein magischer oder mechanisch wirksamer sei; sondern, so sagten wir, die Religion schützt den, der geschützt sein will. Die Religion ist, wie alles Ethische, eine Sache der Freiheit; eben darum waren ja auch Religionsfehler, war eine Entstellung der Religion möglich. Der gewissenhafte Mensch will das Gottesbewußtsein vollziehen auf Grund eines Sollens; er will, was er soll; er willigt frei ein in den Willen des ihn nöthigenden, aber innerlich, geistig d. h. mit Freilassung, nöthigenden Gottes; er gehorcht frei (in freiem Gehorsam) dem erkannten und anerkannten Nothwendigen. Eben so der religiöse Mensch; er will die in der Religion göttlicherseits gestiftete Bundes-Einheit mit Gott, die er als eine nothwendige anerkennt, an seinem Theile frei bewahren und befestigen. Thut er dieß, bleibt er in der Bundes-Einheit mit Gott, so ist sein religiöses Verhalten fehlerlos, d. h. gut, normal; thut er es nicht, tritt er heraus aus der in der Religion gestifteten Bundes-Einheit, so wird sein religiöses Verhalten fehlerhaft oder irreligiös, d. h. böse, abnorm. Hiermit ergeben sich als die beiden Hauptprobleme der zweiten, das Wesen des Menschen in seiner Beziehung zu Gott betreffenden Abtheilung unsers ersten Theils einmal das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit, sodann das Problem des Guten und Bösen.

§ 16. In der alten Philosophie wurde das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit sowohl nach der metaphysischen wie nach der ethischen Seite vornehmlich von Platon, Aristoteles und den Stoikern behandelt. Zwar hatte sich die im Volks-Glauben und Volks-Aberglauben herrschende Nothwendigkeit der Furcht im Fortschritte der Erkenntniß allmählich zur Nothwendigkeit des Grundes als der wirkenden Ursache und weiterhin zur vernünftigen Nothwendigkeit des Zweckes als der Endursache, das blinde Fatum zur Provi-

denz, die εἱμαρμένη zur πρόνοια, verklärt (vgl. Trendel. „hist. Beitr. zur Ph." II, S. 112 ff.); aber die allseitige begriffliche Vollziehung dieses Gedankens wollte nicht gelingen. In metaphysischer Hinsicht hat Platon's weltbildender Gott die Nothwendigkeit der Materie sich gegenüber, die er bereden muß, ihm zur Mitursache (συναίτιον) der Weltbildung zu werden, ist also an sie gebunden und durch sie beschränkt. Deßgleichen ist bei Aristoteles der im göttlichen Geiste (νοῦς) gefaßte und vorausgesetzte Weltzweck an ein aus der Voraussetzung Nothwendiges (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον) d. h. an nothwendige Naturbedingungen seiner Verwirklichung geknüpft. Und auch die Stoiker behaupten zwar, aber beweisen nicht, daß in ihrem pantheistisch gedachten Gott Freiheit und Nothwendigkeit Eins seien. In ethischer Beziehung meint Platon die menschliche Freiheit dadurch zu wahren, daß er eine vorzeitliche intelligible That des Menschen annimmt, die sein nachheriges zeitliches Schicksal, das Nothwendige bestimme; aber die Schönheit seiner mythischen Schilderungen dieser That bietet keinen Ersatz für den Mangel der wissenschaftlichen Denkbarkeit derselben und ihres Einflusses auf das gegenwärtige Leben. Aristoteles sucht die streitenden Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen, indem er sie auf verschiedene Gebiete der menschlichen Geistesthätigkeit, die ungeachtet dieser Verschiedenheit ein Ganzes ist, vertheilt. In das Gebiet des Denkens, der wissenschaftlichen Betrachtung, soll das Nothwendige fallen, das, was nicht anders sein kann; in das des Handelns das Freie, das, was auch anders sein kann (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Aber abgesehen davon, daß eine scharfe Gränzlinie zwischen beiden Gebieten sich kaum und am wenigsten in der Ethik als der Wissenschaft des Handelns ziehen läßt, wird nach der eigenen Ansicht des Aristoteles die Freiheit menschlicher Handlungen durch die Bosheit, die Verderberin des Princips, durch das jedem Menschen einwohnende Böse, gewaltig beschränkt. (Ueber Erbsünde vgl. Plato „Gesetze" V, p. 731 und vorzugsweise IX, p. 854). Nach den Stoikern sollen Freiheit und Nothwendigkeit dadurch in Einklang treten, daß die Freiheit von Seiten der Form Einwilligung ist

oder Beistimmung, συγκατάθεσις, von Seiten des Inhalts aber Einwilligung in den Willen Gottes, den νόμος, das Gesetz der sittlichen und natürlichen Weltordnung; jedoch vermögen sie bei der pantheistischen Anlage und Grundlage ihres Systems nicht, das, was sie postuliren und intendiren, auch wissenschaftlich zu leisten und durchzuführen, und ihre Ethik bleibt, gleich ihrer Physik (die ihnen zugleich Metaphysik ist), mit Determinismus behaftet.

In der neueren Philosophie haben vorzugsweise Schelling's „philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) Epoche gemacht. In dieser Schrift will Schelling die Selbstständigkeit der weltlichen Dinge und speciell die menschliche Selbstständigkeit oder Freiheit damit begründen, daß er von Gott als solchem, von dem actu existirenden Gott, einen dunklen Grund seiner Existenz, eine ewige Natur in Gott, die in Gott selbst ein Anderes als Er sein soll, unterscheidet (vgl. das συναίτιον des Platon und Aristoteles). In diesem Anderen soll die Selbstständigkeit der weltlichen Dinge und insonderheit die des Menschen, der Eigen- oder Particularwille im Gegensatz zum Universalwillen die Freiheit als die Möglichkeit oder das Vermögen des Guten (der Einigung der beiden Willen) und des Bösen (der Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen) den ewigen Ursprung haben. Indeß selbst dann, wenn wir uns auf den Boden der vielfach an innerer Unklarheit leidenden Anschauung Schelling's versetzen, ist diese Freiheitslehre unhaltbar, weil trotz der Tendenz ihres Urhebers, vom Pantheismus sich loszuwinden, noch in ihn verstrickt. Denn da es nach Schelling die Endabsicht der Schöpfung ist, daß jener dunkle Grund ganz gelichtet, ganz dem idealen, rein göttlichen Princip untergeordnet werde, und da, ohne daß diese Endabsicht erreicht wird, auch die actuelle Existenz Gottes selbst, deren Vollendetsein Schelling lehrt, sich nicht vollenden kann: so muß aller aus dem dunklen Grunde (der ewigen Natur) stammende Partikularwille sich beugen unter den Universalwillen, und an dieser Nothwendigkeit eines unethischen Gottes- und Weltprocesses zerstiebt die menschliche Freiheit.

Wir treten zunächst an das erste dieser Probleme: Freiheit und Nothwendigkeit, und werfen, um die Untersuchung vor Einseitigkeiten zu schützen, einen Blick auf die Stellung früherer Philosophen zu dem bezeichneten Problem.

Das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit hat eine zwiefache Bedeutung, eine metaphysische und eine ethische. Der Metaphysik gehört es an, wenn man den Gegensatz der Begriffe (Freiheit und Nothwendigkeit) in das Absolute, in das göttliche Wesen hinein verfolgt; der Ethik hingegen, wenn dabei nur das sittliche Wesen des menschlichen Willens in Betracht gezogen wird. Die beiden Bedeutungen lassen sich unterscheiden, stehen aber, wie wir später erkennen werden, in einem inneren Zusammenhange und eben darum müssen wir, obgleich wir es hier direct nur mit der ethischen zu thun haben, doch die metaphysische wenigstens mit berücksichtigen.

Wir begegnen unserem Problem im Alterthum unter dem Namen des fatum, der εἱμαρμένη, und zwar schon vor der philosophischen Behandlung in beiden Beziehungen (in der metaphysischen wie in der ethischen). Es erscheinen die ersten Ahnungen der metaphysischen Bedeutung, wenn selbst die homerischen Götter eine αἶσα anerkennen, welche sie zu verschieben, aber nicht aufzuheben vermögen. Goethe im „Prometheus" (WW. 2, 1827, S. 80) [Zu Zeus]:

> Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
> Die allmächtige Zeit,
> Und das ewige Schicksal,
> Meine Herren und deine?

Wir finden dagegen die Anfänge des ethischen Widerstreits von Freiheit und Nothwendigkeit in dem tragischen Grunde mancher Mythen z. B. in der Oedipussage, oder bei Aeschylos im Agamemnon (v. 166 Donner, v. 176 Dindorf): πάθει μάθος (vgl. Hebr. 5, 8) — (ibid. 1514, resp. 1564): παθεῖν τὸν ἔρξαντα — in den „Χοηφόροι" (v. 317, resp. 313) δράπαντι παθεῖν.

Es giebt bei den Griechen, wie bei uns, einen Glauben an das Fatum vor der Philosophie und außer der Philosophie, den Glauben an eine unabänderliche Nothwendigkeit, welcher der Mensch erliegt, so daß kommt, was kommen soll, wie auch immer der Mensch sich benehme. Es ist die unbestimmte und dumpfe Vorstellung von einer blinden und wüsten Nothwendigkeit ohne ein inneres Gesetz; denn wäre ein solches in ihr, so könnte der Mensch sie daran fassen und sich nach ihr richten. Sie kommt über den Menschen,

aber der Mensch erhebt sich nicht zu ihr. Wir müssen uns, um diesen Glauben zu verstehen, in den Zug der Vorstellungen versetzen, der in dem natürlichen Menschen der herrschende ist. Nach dem — für ihn obersten — Gesetze der Selbsterhaltung, wenn es unbeschränkt wirkt, stellt sich der Mensch gern das vor, worin er die Macht seines Eigenlebens anschaut, und er rechnet sich gern zu, was irgend dahin gezogen werden kann, wenn es auch bei näherer Betrachtung nicht ihm selbst, sondern den äußeren Verhältnissen zu danken ist. Indem er sich darin bespiegelt, empfindet er die Lust des Stolzes, und da ist er sich selbst volle Ursache seines Wesens, da glaubt er an kein Fatum; denn die Vorstellung dieser fremden Causalität würde seine selbstbeschauliche Lust beeinträchtigen, ja vernichten. Im Gelingen, im Glück glaubt der natürliche Mensch an sich selbst und nicht an ein Verhängniß. Anders aber, wenn ihm sein Werk mißlingt, wenn er seine Kraftanstrengung als vergeblich, als verlorene Mühe erfährt und endlich gar den Tod das Leben zerstören sieht. Dann suchen die Vorstellungen, um das Eigenleben im inneren Gleichgewicht zu erhalten, den entgegengesetzten Weg. Der natürliche Mensch wirft die Causalität, die er im Gelingen sich beilegte, im Mißlingen von sich. Wenn er sich die Schuld zuschreiben müßte, so verdoppelte sich sein Leid; er wird, wenn auch nicht befriedigt, doch ruhig, wenn er die Vorstellung eines unabänderlichen Verhängnisses faßt. Auf diese Weise erklärt sich, was schon die Alten bemerkten, daß die Menschen inconsequent sind oder scheinen und im Glücke sich selbst, im Unglück dem Fatum die Ursache zuschreiben, indem sie im Unglück denken: es mußte so kommen, im Glück hingegen: es wäre nicht so gekommen, wenn wir nicht selbst so gehandelt hätten, unseres Glückes Schmiede gewesen wären. Diese scheinbare Inconsequenz ist vielmehr die volle Consequenz der für die Selbsterhaltung, für das Gleichgewicht des menschlichen Wesens thätigen Vorstellungen. — Wirklich ist bei den griechischen Dichtern das Verhängniß nach dieser Seite hin ausgebildet, z. B. in dem Glauben an die Moira des Todes, welche jedem bei seiner Geburt bestimmt ist. Mitten in der Vernichtung erhält der Mensch sich im Gleichgewicht, indem er die Nothwendigkeit denkt, der sich Alles fügen muß. Vermöge desselben geheimen Impulses werfen die Menschen die Ursache von sich weg auf die Götter, statt auf das Schicksal. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck des Gefühls als im Ursprung der Vorstellung. Schon Homer klagt (Odyssee I, 32 ff.):

die Sterblichen beschuldigen die Götter, daß von diesen das Uebel stamme, welches sie sich doch wider Geschick durch eigene Thorheiten und Frevel bereiten, σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν. Aehnlich heißt es in einem Chorgesange der Antigone des Sophocles (v. 619 ff.): Böses scheint den Menschen Gutes zu sein, wenn ein Gott den Sinn verblendet — φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν; ihre Schuld ist es nicht. Dieser Götter- und Schicksalsglaube fließt mit dem Glauben des stolzen natürlichen Menschen an sich selbst aus Einer Quelle und ist nur seine Kehrseite. Das Fatum als blinde Nothwendigkeit außer und über der Natur wurzelt in den Affecten des Menschen. Es ist die Nothwendigkeit der Furcht. Da diese Nothwendigkeit in ihrem Inhalt und für das Wesen der Sache Zufall ist d. h. Grundlosigkeit, so stimmt damit überein, daß ihr gegenüber der Mensch, als wäre der Zufall das Wesen, auf ihn, den Zufall, gerichtet ist. Daher sehen wir in ihrem Gefolge überall Magie und Mantik, und umgekehrt nähren wiederum Magie und Mantik, bei den Griechen besonders die Orakel, den blinden Glauben an ein solches Schicksal und ziehen ihn groß. Diejenige Religion hingegen, welche keine Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur den persönlichen Willen Dessen kennt, der Himmel und Erde gemacht, die jüdische, hat auch den Cultus des Zufalls beseitigt. Im Deuteronomium 18, 9 ff. lesen wir, worauf auch Trendelenburg hinweist, um den Unterschied der Juden und Griechen in dieser Beziehung zu charakterisiren: „Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr dein Gott geben wird: so sollst du nicht lernen thun die Gräuel dieser Völker, daß nicht unter dir gefunden werde, der seinen Sohn oder Tochter durch's Feuer gehen lasse, oder ein Weissager, oder ein Tagewähler, oder der auf Vogelgeschrei achte, oder ein Zauberer oder Beschwörer, oder Wahrsager, oder ein Zeichendeuter, oder der die Todten frage. Du aber sollst ohne Wandel sein mit dem Herrn deinem Gott. Oder nach de Wette: „Ganz sollst du an Jehovah, deinem Gott, halten." Vor dem also, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist der Aberglaube, der Glaube an den Zufall, ein Gräuel. Was hier den Juden verboten wird, treiben die Griechen, so lange ihre Geschichte währt, in der Praxis des unphilosophischen oder außerphilosophischen Lebens. In Opfern und Orakeln machen sie das zufällige Ereigniß zum Zeichen und Werkzeug blinder Furcht oder Hoffnung.

Doch weicht die Furcht vor der philosophischen Erkenntniß; die Ergründung der Ursachen stürzt die Herrschaft einer grundlosen Nothwendigkeit. Daher ist das Fatum in diesem Sinne mit keiner Philosophie, die überall nach Gründen forscht, verträglich, und das Wort des Anaxagoras, daß das Fatum ein leerer Name sei (*εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα*), richtet sich zunächst gegen dieses Fatum der Furcht. Vergil spricht den Gegensatz eines solchen Fatums und einer Erkenntniß der Gründe in den bekannten Versen aus:

> Felix, qui potuit rerum cognoseere causas
> Atque metus omnis et inexorabile fatum
> Subjecit pediaus.

Freilich will die Erkenntniß mit ihren mannigfaltigen Thätigkeiten, mit Induction und Deduction ꝛc., zuletzt auch nichts Anderes als die Nothwendigkeit finden, aber nicht die blinde, wie das Fatum der Furcht, sondern die durchschaute, nicht die leere, grundlose, sondern die erfüllte, nicht die unheimliche, sondern die, in welcher der Menschengeist sich selbst heimisch macht und zurecht findet. Die Form ist dieselbe wie im Fatum. Das Fatum ist das Unvermeidliche, und das wissenschaftlich Nothwendige hat zunächst denselben negativen Ausdruck: es ist das Unwandelbare, was nicht anders sein kann. Daher kommt es, daß die Philosophie sich des alten Namens in einem neuen Sinne bemächtigt. Das Fatum wird aus einer Nothwendigkeit der Furcht zu einer Nothwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen oder, wie Trendelenburg sie auch nennt, zur Nothwendigkeit des Grundes. Doch ist in dieser Allgemeinheit des Begriffs noch das unbestimmt geblieben, was unterschieden werden muß. Denn es fragt sich, ob die Ursache bloß wirkende Ursache (causa efficiens), nakte Kraft, und demgemäß die Wirkung, ihr Erzeugniß, unbedacht ist, oder ob sie denkende und wollende, beim Beginn und im Fortgange des Wirkens das Wirkungsende sinnvoll anticipirende Ursache, Endursache, Zweck ist (causa finalis). In diesem Falle dient dann die wirkende Ursache dem Zweck, sie dient ihm als Mittel. So wird das Fatum zur Providenz, zur vernünftigen Nothwendigkeit, und damit hat sein Begriff die höchste Stufe erreicht, auf welcher wir ihn hernach in der Patristik z. B. bei Minutius Felix finden, wenn dieser sagt: „Quid aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est?“ (Ueberweg, Grundriß II, 1, S. 63.) Vgl. Aug. de civ. Dei V, 9: Possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen jam in

alia re soleret intellegi, quo corda hominum nolumus inclinari. Also die erste, unterste Stufe war: die Nothwendigkeit der Furcht, die zweite höhere: die Nothwendigkeit des Grundes als der wirkenden Ursache, die dritte höchste: die vernünftige Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit des Zwecks als der Endursache.

Indeß der Gedanke dieser Einheit wird leichter im Allgemeinen gefaßt, als im Besonderen wissenschaftlich vollzogen. In dem platonischen Timäos tritt dem Göttlichen (θεῖον), der Gottheit, der Idee des Guten, das Nothwendige (ἀναγκαῖον) gegenüber, der Zwang der vorgefundenen Materie. Daher bildet bei Platon der neidlose Gott die Welt zum Ebenbilde seines sich selbst genügenden, vollkommenen Wesens nur nach Möglichkeit (soweit eben die Materie mit ihrem eigenen Wesen ihn nicht hindert), κατὰ δύναμιν. Der göttliche Geist beredet, wie Platon sich bildlich ausdrückt, die Nothwendigkeit, das Meiste (möglichst viel) des Werdenden zum Besten zu führen. Die Nothwendigkeit, die vorgefundene, beschränkt also den weltbildenden Gott, und wenn die Beredung sie dahin bringt, daß sie zum Mittel, zur Miturſache (συναίτιον) werde: so ist das doch der Sinn einer jeden Beredung, daß sie in das eigene Wesen dessen, der beredet wird, eingeht und daraus ihre Kraft nimmt. Insofern ist auch hier das göttliche Wesen aus dem Nothwendigen, das θεῖον aus der Natur des ihm gegenüberstehenden ἀναγκαῖον mitbestimmt. — Dasselbe, was Platon bildlich bezeichnet, daß der göttliche Geist das Nothwendige beherrsche, indem er es berede, das Werdende zum Besten zu führen, — dasselbe spricht Aristoteles eigentlicher und bestimmter aus, indem er den Begriff des aus der Voraussetzung Nothwendigen (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον) aufstellt, d. h. den Begriff der nothwendigen Bedingungen, ohne welche der vorausgesetzte Zweck sich nicht verwirklichen läßt, so daß in diesem Begriff der fordernde Gedanke seine Nothwendigkeit in die geforderten Mittel hineinführt, aber auch umgekehrt die nothwendige Natur der Mittel den Gedanken, wenn er nicht leer bleiben soll, bedingt. Bei dieser Wechselwirkung läßt Aristoteles es bewenden; er untersucht nicht, wie weit im letzten Ursprung, in Gott, der Gedanke die nothwendige Natur der Bedingungen oder umgekehrt die nothwendige Natur der Bedingungen den freien Gedanken bestimmt habe. Und auch die bedeutendsten nacharistotelischen Philosophen, die Stoiker, behaupten zwar und fordern eine Einheit von Noth-

wendigkeit und Freiheit in ihrem, pantheistisch gedachten, Gott; aber nach einem Beweis des Behaupteten und Geforderten sehen wir uns bei ihnen vergebens um.

Es bleibt also die metaphysische Behandlung des Problems in der alten Philosophie durchaus lückenhaft. Aber dieses Problem hat, wie bemerkt, noch eine andere, eine im engeren Sinn ethische Bedeutung. In dem Gebiete des menschlichen Handelns hatte der Gedanke des Fatums einen Stachel, der nicht ruhen ließ. Denn der handelnde Mensch glaubt an seine eigene Causalität, und doch ist er in der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen schlechthin determinirt, unselbstständig, unfrei. Wenn Alles nothwendig ist, so werden Begriffe wie Schuld und Verdienst, Zurechnung, Verantwortlichkeit, Gutes und Böses, Tugend und Laster, zum Schein; alles Sittliche wird zum Naturproceß. Um selbst sittlich zu sein und Andere sittlich zu beurtheilen, bedarf der Mensch der Voraussetzung der Freiheit. Werfen wir demnach noch einen Blick auf die ethische Behandlung des Problems bei den Alten! Auch hierin haben vornehmlich Platon, Aristoteles und die Stoiker sich versucht.

Platon meint, den Knoten dadurch zu lösen und insonderheit die menschliche Freiheit dadurch zu retten, daß er eine vorzeitliche, intelligible That des Menschen annimmt, die dann sein nachheriges, zeitliches, irdisches Schicksal, das Nothwendige, bestimme. Platon schildert dieß auf seine Weise bildlich, mythisch, und zwar in einem zwiefachen Mythos. Der eine findet sich im Phädros (p. 246 ff.), der andere im 10. Buche des Staats (p. 614 ff.). Dort wird die Bestimmung der Seelen zur Erkenntniß und zum Leben nach der Erkenntniß, zum wahrhaft philosophischen Leben, in dem Bilde des Umzugs beschrieben, den in großen Zwischenräumen der Zeit die Götter und, ihnen folgend, die noch vom Leibe unbelasteten Seelen nach dem überhimmlischen Ort, dem ὑπερουράνιος τόπος, halten, um sich hier an der Anschauung des wahrhaft und ewig Seienden zu laben und dadurch ihr seliges Leben fortzusetzen. Die Seele, sagt Platon, gleicht der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporzuheben und dort hinaufzuziehen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Wenn aber die Seele sich nicht mehr in der Anschauung des Göttlichen zu erhalten vermag, verliert sie die Schwingen und schwebt dahin bis sie ein

Festes ergreift und einen irdischen Leib zur Wohnung nimmt. Der Führer des Gespannes (die Vernunft der Seele) strebt zum Göttlichen empor; aber die Lenkung der Rosse ist schwierig, und es bedarf der standhaften Kraft, um den Göttern zu folgen. Das eine Roß (die Begierde) zieht zur Erde herab; nur das andere (der Muth) ist edel und unterstützt den Führer. Indem die Rosse sich sträuben und nicht hinan wollen, entsteht ein Getümmel und Streit, und nur wenigen gelingt es, das Gespann zu zwingen, so daß sie, den Göttern nach, in den überhimmlischen Ort gelangen und da das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, jene Gerechtigkeit und Wahrheit und Wissenschaft, welche kein Werden und keinen Wandel haben, mit der Vernunft beschauen. Die Seelen, welche dies erreichen, bleiben unversehrt und leiden, so lange sie dem Gotte folgen und das Wahre erblicken, bis zum nächsten Umzug keinen Schaden. Es ist das der Adrasteia (d. h. der unentfliehbaren Nothwendigkeit) Gesetz. Den meisten Seelen aber, die, unfähig das Wahre zu erreichen, nichts sehen, die, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, die Schwingen verlieren und zur Erde fallen, — denen ist gesetzt, je nachdem sie früher mehr oder weniger schaueten, in den besseren oder schlechteren Keim eines Menschen einzugehen: die am meisten geschauet hat, in den Keim eines Weisen, die zweite in den Keim eines Königs, die dritte in den Keim eines Staatsmannes ꝛc. Kurz, wer gerecht gelebt hat, erhält ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. An dieses letzte schließt sich dann im Mythos des Phädros die Büßung und die Wanderung der Seelen an.

In dem zweiten Mythos, dem des „Staats", kehrt ein Pamphylier, Namens Er (Ἤρ), in einer Schlacht gefallen, da er am zwölften Tage bestattet werden soll, von den Richtern der Unterwelt wie ein Prophet gesandt, in's Leben zurück und verkündet, was er gesehen. Der Spruch der Richter, sagt er, habe die Gerechten und Ungerechten geschieden und jenen den Weg rechts in den Himmel, diesen den Weg links nach unten gewiesen. Dieß sei auf einer Wiese geschehen, und auf dieselbe Wiese seien andere Seelen von ihrer tausendjährigen Wanderung zurück gekommen, die ungerechten von den Oertern ihrer mannigfaltigen Buße, die gerechten von da, wo sie den Lohn empfangen; die einen hätten von der furchtbaren Strafe, die anderen von der genossenen Wonne erzählt. Nachdem

aber jedesmal den Seelen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müßten sie am achten aufbrechen und wandern und kämen am vierten Tage der Wanderung dahin, wo die Spindel der Nothwendigkeit befestigt ist, mittels deren die Sphären des Himmels in Umschwung gesetzt werden. An ihr säßen, in die Bewegung der Sphären abwechselnd eingreifend, die bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos. Sobald die Seelen dort angekommen, seien aus dem Schooße der Lachesis Loose und Vorbilder verschiedenen Lebens genommen und ihnen der Spruch der Lachesis verkündet worden: „Eintägige Seelen! Dem sterblichen Geschlecht beginnt nun ein neuer todbringender Umlauf. Nicht euch wird ein Dämon erloosen, sondern ihr werdet einen Dämon wählen. Wer zuerst wählt, wähle zuerst das Leben, dem er dann mit Nothwendigkeit angehören wird. Die Tugend liegt herrenlos für jeden bereit (ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον); je nachdem jeder sie ehrt oder verschmäht, wird er von ihr einen größeren oder geringeren Theil haben. Die Schuld ist dessen, der wählte, ἡ αἰτιά ἑλομένου, Gott ist schuldlos, θεὸς ἀναίτιος." Die Einzelnen hätten nun gewählt bald in Thorheit, bald nach einseitigen Eindrücken des früheren Lebens, selten aus Einsicht. Nach der Loosung wären sie zu den Mören geführt, die ihnen den erwählten Dämon des Lebens gegeben und das Geschick bestätigt hätten, bis sie, vor dem Thron der Nothwendigkeit vorbei, zu dem Feld der Lethe gekommen wären und aus dem Flusse sorglos Vergessenheit getrunken hätten. Dieß der Mythos im Staate.

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen. Wenn man sie der bildlichen Hülle entkleidet, so wird in beiden durch eine That außer und vor der Zeit des Lebens, durch eine intelligible That, das zeitliche Leben bestimmt. In einer solchen ursprünglichen That, deren Entwicklung das zeitliche Leben ist, haben die menschlichen Handlungen, das Freie, und die Schicksale der Menschen, das Nothwendige, ihre Einheit. Doch bei aller Anerkennung der Schönheit jener Mythen und der tiefen Wahrheit vieler einzelnen Züge in ihnen läßt sich doch schwerlich verkennen, daß hier der Denker Platon zum Dichter geworden ist, der uns ein Phantasiebild, um nicht zu sagen, Traumbild liefert, statt einer in feste Begriffe gefaßten Erklärung der Sache. Es liegt schlechterdings kein wissenschaftlicher Grund vor, zur Lösung des Problems der Nothwendigkeit und Frei-

heit den Boden des zeitlichen Lebens zu verlassen, und es fehlen die Bedingungen der Denkbarkeit einer solchen vorzeitlichen That wie ihres Einflusses auf das diesseitige Leben.

Aristoteles sucht die streitenden Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit zu vereinigen, indem er sie auf verschiedene Gebiete der menschlichen Geistesthätigkeit, die schließlich doch Ein Ganzes ist, vertheilt. In das Gebiet des Denkens, der wissenschaftlichen Betrachtung, meint er, falle das Nothwendige, das, was nicht anders sein kann; in das des Handelns aber das Freie, das, was auch anders sein kann (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Im Denken müssen wir die Dinge nehmen, wie sie sind; da gehorcht unser Geist dem Gesetze der Nothwendigkeit, wie es in der hier unerläßlichen strengen Beweisführung und Schlußfolgerung herrscht. Im Handeln aber können und sollen wir die Dinge verändern, nach unsern Absichten und Plänen umgestalten, für unsre Zwecke verwenden; da sind wir frei. Und wenn nun das Denken und das Handeln, trotz ihrer Verschiedenheit, am Ende doch immer Functionen eines und desselben Geistes sind und bleiben, so ist eben damit auch die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit verbürgt. — Allein es fragt sich, ob beide Gebiete, das Denken und das Handeln, so ruhig neben einander liegen, daß sich zwischen ihnen eine haltbare Gränzlinie ziehen ließe, und diese Frage muß verneint werden. Denn einmal ist jedes rechte, gedeihliche, zweckmäßige Handeln durch das Denken bedingt: der Zweck ist ja ein Gedanke, eine sinnvolle Vorwegnahme des Zukünftigen im Gegenwärtigen und für das Gegenwärtige; und dann dringt das Denken, die wissenschaftliche Betrachtung, selbst mitten in das Gebiet des Handelns ein in der speciellen Ethik, die ja eine Wissenschaft des Handelns ist; dadurch aber verwandelt das Denken das, was auch anders sein kann, das Freie, in Nothwendiges und dehnt den Umfang des Letzteren aus. Dazu kommt, daß nach Aristoteles die Freiheit des Handelns eine gewaltige Beschränkung erleidet durch das Böse. Wo böse Begierden sind, sagt er, da wird der sittliche Zweck, das Princip der Handlung, gar nicht erkannt, und der durch seine freie Wahl böse gewordene Mensch, kann, nachdem er böse geworden, nun nicht mehr wieder von selbst, von freien Stücken gut werden, recht handeln. Vgl. hierüber Herbart „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens" S. 60: „Wer einmal den Stein geworfen hat, der vermag nicht mehr, ihn zurückzuhalten;

aber an ihm lag es, daß er warf." Dazu die Worte des Aristoteles Eth. Nic. III, 7: ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξὴν τοιούτοις (den Bösen) μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσί, γενομένοις δὲ οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι." Die Bosheit ist die Verderberin des Princips, des sittlichen Urzustandes, ἔστιν ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς (Nik. Eth. VI, 5). Nun aber ist in jedem Menschen, wie Aristoteles es anderwärts (Politik VII, 4. ed. Bekker) unumwunden ausspricht, ein eingeborenes Böses, τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον. (Es ist dieß der Ausspruch des Aristoteles, auf Grund dessen sein berühmter Interpret, Brandis, bemerkt: „die Lehre von der Erbsünde würde ihn, den Aristoteles, nicht befremdet haben.") Also verengt sich bei Aristoteles gar sehr das Gebiet der Freiheit, verringert sich die Möglichkeit einer Einigung oder Ausgleichung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Die Stoiker endlich, die bedeutendsten nach aristotelischen Philosophen des Alterthums, wissen sehr wohl, worauf es bei dem Problem ankommt; sie setzen das Wesen der menschlichen Freiheit von der formalen Seite in die Einwilligung, die Beistimmung, die συγκατάθεσις, und fassen sie von Seiten des Inhalts als Einwilligung in den Willen Gottes, in den νόμος, das Gesetz der sittlichen und natürlichen Weltordnung; so sollen Freiheit und Nothwendigkeit sich harmonisch verbinden. Aber nach der ganzen Anlage ihres pantheistischen Systems, in welchem, wie in dem des Spinoza, eigentlich (streng genommen, folgerichtig) Alles nothwendig ist, vermögen sie nicht, das, was sie als das Wahre anerkennen, was sie postuliren und intendiren, wissenschaftlich zu vollziehen und zu leisten. Darum bleibt der s. g. Determinismus, das Untergehen der Freiheit in der Nothwendigkeit, der Hauptmangel ihrer Ethik: ein Mangel, den sie angelegentlich, aber vergebens, zu heben sich bemühen. Sie sehen ein, daß, wenn im Bereiche des Sittlichen, wie in dem des Physischen, Alles Nothwendigkeit wäre, eine wahre Ethik nicht zu Stande kommen könnte. Eine solche setzt schlechterdings ein Gebiet dessen voraus, was in unsrer Gewalt steht, τὸ ἐφ' ἡμῖν (quod penes nos est), und so sagt denn auch ein Meister der Stoa, Chrysipp, in seiner Schrift über das Verhängniß, obgleich Alles von der Nothwendigkeit ergriffen sei, so geschehe doch auch Vieles nach unserm Willen, καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίγνεσθαι. Indeß das kann man wohl nach und neben einander sagen, aber wie will man es

gedanklich vereinigen? So wurde auch (von einem späteren Stoiker, Epiktet) versichert, es gebe keinen Räuber des Willens; aber das Dasein eines freien Willens, der geraubt werden könnte, das Dasein eines Willens, der, wie die Stoiker es fordern, frei einwilligen könnte in den Willen Gottes, wurde damit nicht bewiesen, und wenn das Uebel, wie Chrysipp öfter es darstellt, im Haushalt des Ganzen (im großen Ganzen der Weltökonomie) nur gleichsam fallende Spreu ist, eben so nothwendig, aber auch eben so nichtig: dann ist der böse Wille, der Grund alles Uebels, auch nichtig und jedenfalls kein freier Wille da, wo die Folge der That, vor dem Willen, nothwendig ist. Wir sehen also, wie die Stoiker in der Tendenz noch bestimmter und klarer, als Platon und Aristoteles, darauf aus sind, die Freiheit und die Nothwendigkeit zu einigen (indem sie die erstere als Einwilligung in den Willen Gottes fassen), wie sie aber durch die pantheistische Anlage und Grundlage ihres Systems an der Ausführung gehindert werden.

Dieß wären die bemerkenswerthesten Versuche der alten Philosophen, unser Problem zu lösen; wie eng dabei die metaphysische und die ethische Seite desselben zusammengehören, erhellt besonders aus dem zuletzt erwähnten dieser Versuche, aus dem der Stoiker. In noch höherem Grade aber wird dieß einleuchten, wenn wir nun die bedeutendste einschlägige Arbeit in der Philosophie der christlichen Zeit berücksichtigen, nämlich Schellings „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit."

In dieser berühmten Schrift, in welcher bereits die Keime der späteren Lehre Schelling's enthalten sind, sucht er, an Jakob Böhme sich anlehnend, die Selbstständigkeit der weltlichen Dinge und speciell die menschliche Selbstständigkeit oder Freiheit dadurch zu begründen, daß er von Gott als solchem, von dem actu existirenden Gott einen dunklen Grund seiner Existenz, eine Natur in Gott, ein in Gott selbst Anderes als Er unterscheidet. In diesem Anderen soll die Selbstständigkeit der weltlichen Dinge und insonderheit die des Menschen ihren Ursprung haben. Wäre nicht von Ewigkeit ein solches Anderes da, so wären, meint er, selbstständige andere Wesen neben, unter, außer Gott unmöglich; es müßte dann Alles in Gott aufgehen. Oder mit Schelling's eigenen Worten: „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff (Abstractum), ohne ihn zu etwas

Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz ist nicht Gott selbst, als solcher, absolut betrachtet, d. h. sofern er wirklich (actuell) existirt; er ist vielmehr die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen, und nicht Gott zu nennen. Nicht als ob sie der Zeit nach Gott als actu Existirendem vorausginge, oder ihr eine Priorität des Wesens zukäme. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes. Gott hat in sich einen inneren Grund der Existenz, der insofern ihm als existirendem vorangeht; aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte." Aus diesem Grunde in Gott allein erkläre sich nun nach Schelling die unendliche Verschiedenheit der Dinge von Gott und ihr Werden, ihre natura (von nasci). „Um von Gott verschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist," d. h. eben in der innergöttlichen Natur. — Schelling sieht wohl ein, daß dieser von den Mystikern (vorzugsweise von Jakob Böhme) überkommene Begriff einer ewigen Natur in Gott, die nicht er selbst, sondern ein Anderes sein und dennoch zu ihm gehören, ein Anderes in ihm sein soll, für das begreifende Denken seine großen Schwierigkeiten hat; er bemüht sich daher, ihn beschreibend und umschreibend zu verdeutlichen. Er bezeichnet diese Natur in Gott als die Sehnsucht, die das ewig Eine empfinde, sich selbst zu gebären, als einen unbewußten, insofern verstandlosen dunkeln und blinden Willen, der sich aber doch schon ahnend dem Verstand entgegenbewege. Dieser dunkle Wille liegt als unergreifliche Basis der Existenz, als ein nie in Verstand sich auflösender Rest, als ein ursprünglich Regelloses, der von Regel, Ordnung und Form beherrschten Welt zu Grunde. Nur aus Verstandlosem wird der Verstand geboren. Alle Geburt ist Geburt aus dem Dunkel an's Licht (es gilt e fumo dare lucem); so die des Samenkorns, so die des Menschen; wie denn auch aus dem Dunkel des Verstandlosen, aus Gefühl und Sehnsucht, erst die lichten Gedanken erwachsen. Daß etwas in Gott sei — sagt Schelling später, 1812, in einer Vertheidigungsschrift gegen Jakobi — was (den sittlichen Eigenschaften der Liebe und Güte gegenüber) bloß Kraft und Stärke ist (als Eigenschaft eben der

Natur in Gott), kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß Gott allein dieses und nichts Anderes sei. Vielmehr müßte das Gegentheil befremden; denn wie soll eine Furcht Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm ist? Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz (Schlaffheit, Zerflossenheit). Man kann nicht glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen und dann die Stärke darüber gekommen sei, sondern daß diese durch Weisheit und Güte gemildert worden. Wenn Jacobi behauptet hatte, es gebe nur zwei Systeme: Naturalismus und Theismus; beide seien unverträglich und könnten auf keine Weise zusammen bestehen oder sich ausgleichen: so sieht dagegen Schelling in der Versöhnung und Ineinsbildung beider Systeme das einzig Wahre. Der Naturalismus, sagt er, ist die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende, des Theismus. Ohne diese Grundlage ist der Theismus kraftlos und schwebt im Leeren, führt zu einem unnatürlichen Gott und einer gottlosen Natur und erzeugt so den Atheismus. Auf einem ewigen, innergöttlichen Naturgrunde ruht der wahre Gottesbegriff; auf ihm erhebt er sich und besteht er. Denn entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, bildet sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, (ideal, urbildlich) verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott erzeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, die uranfängliche Weisheit, das Wort jener Sehnsucht (in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels), der λόγος; — und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element und Werkzeuge bildet. Sonach ist bei Schelling jene ewige innergöttliche Natur, jener Naturgrund zugleich Grund der Selbstoffenbarung Gottes ad intra, der Selbstgeburt Gottes als des in sich bestimmten, immanent-trinitarischen, und Grund der Weltschöpfung, der Offenbarung Gottes ad extra, beides in Einem. — Aus der weiteren Entwicklung dieser

göttlichen Offenbarungsthat ergiebt sich nun der Begriff der menschlichen Freiheit. Wenn auch, meint Schelling, Gott Anfangs den Grund für sich wirken läßt, so ist doch die Endabsicht der Schöpfung, daß er zuletzt ganz dem idealen, rein göttlichen Princip untergeordnet (das Dunkel ganz gelichtet) werde, und so erst Gott actuell existire, als A und O. Gott als A ist der deus implicitus, der Ungrund, der vom Gegensatze noch nicht tangirt wird, der Indifferenzpunkt. Gott als O ist der deus explicitus, der des Gegensatzes Herr ist, der Identitätspunkt. Auf dem Wege zu diesem Ziel wird das im Grunde der Möglichkeit nach (potentia) Liegende unter Einwirkung des idealen, rein göttlichen Princips durch eine stufenweise vorschreitende Entfaltung immer mehr actualisirt, zur Wirklichkeit gebracht, indem sowohl die im Grunde verborgenen Kräfte geschieden werden als auch die in ihm wie ein Lichtblick verschlossene Einheit (Copula der Kräfte) hervortritt. So entsteht zunächst die zeitliche, sichtbare Natur, eine Geburt des Lichts. Jedes zeitlich-natürliche Wesen, jedes Geschöpf, hat, sofern es den dunklen Willen des Grundes (als Sucht, Begierde) zum Princip hat, aus dem ewigen Naturgrunde stammt, einen Particularwillen oder Eigenwillen; sofern es dagegen das ideale, reingöttliche Princip des Lichtes und Verstandes in sich trägt, ist es Werkzeug des Universalwillens. Im Menschen, im Ebenbilde Gottes endlich wird die Einheit dieser entgegengesetzten Principien erreicht wie in Gott. Der Mensch ist das kleine A und O. In ihm ist die ganze Macht des finstren Princips, in ihm zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund, und der höchste Himmel, beide Centra. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem ewigen Naturgrunde entspringt, der in Gott ein Anderes ist als Gott, ein von Gott unabhängiges Princip in sich; dadurch aber, daß eben dieses Princip in Licht verklärt, dem idealen unterworfen ist, geht ein höheres Princip in ihm auf, der Geist, den sonst kein zeitliches, sichtbares Naturwesen hat. Das in allen anderen Wesen noch zurückgehaltene Wort des Welträthsels ist in ihm, dem Menschen, ausgesprochen. Aber diese Einheit der Principien im Menschen ist keine unauflösliche wie in Gott; sonst wäre kein Unterschied, der menschliche Geist wäre dann nicht nur aus Gott, sondern mit dem göttlichen Geist identisch; dieser als solcher würde nicht offenbar. Die Auflöslichkeit, die Trennbarkeit der beiden Principien macht die Freiheit des Menschen aus, welche demnach

darauf beruht, daß der Mensch als Selbstheit unabhängig ist von beiden Principien und nicht mehr bloß Werkzeug des in der zeitlichen Natur (in den bloßen Naturwesen) herrschenden Universalwillens. Vermöge dieser Freiheit kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, kann der Eigenwille streben, das, was er nur in der Einheit mit dem Universalwillen ist, für sich (als Particularwille) zu sein, das, was er nur ist, sofern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein. Diese Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen ist dann das Böse, während das Bleiben im Centro, die Einwilligung des Eigenwillens in den Universalwillen das Gute ist; die menschliche Freiheit aber ist die Möglichkeit oder das Vermögen des Guten und Bösen. Dieß ist, wie Schelling sagt, ihr realer und lebendiger Begriff.

Die Schrift Schelling's, deren wesentlichen Inhalt wir hiermit dargelegt haben, seine Freiheitslehre, trägt den gewöhnlichen Charakter einer Uebergangs-Stufe an sich. Schelling steht in ihr gleichsam mit Einem Fuße noch auf dem Boden seiner früheren Anschauung, dem Boden des Pantheismus, den er verlassen möchte, aber noch nicht verlassen kann, und den er, wie wir gleich hier bemerken wollen, nie, auch in seiner späteren Lehre nicht, ganz verlassen hat. Daß er in seiner Darstellung, die Entwicklung der endlichen Persönlichkeit und die Entstehungsweise der weltlichen Dinge auf das Leben Gottes und eine ewige Selbstgeburt desselben überträgt, unterliegt keinem Zweifel. Können wir nun auch das ewige Wesen und Leben Gottes immer nur durch analoge Begriffe denken, die allemal eine Uebertragung vom Endlichen auf's Absolute in sich schließen, so werden doch diese Uebertragungen stets von dem Bewußtsein dessen begleitet sein müssen, was als unübertragbar zurückbleibt, weil es nur dem corrumpirten, durch die Sünde entstellten und verunreinigten Endlichen angehört, was daher von Gott nicht bejaht werden kann, sondern verneint werden muß, wenn es unser Denken nicht auf Abwege führen soll. So wird denn auch der Gedanke, daß in Gottes Wesen ein Moment anzuerkennen sei, welches dem Leben unserer Natur, ihrer Stärke, ihrer Macht, analog ist, an sich nicht in Anspruch genommen werden können. Ja, Schelling wird im Rechte sein, wenn er behauptet, daß ohne diese Anerkennung der Theismus ein abstracter bleibt. Aber wir werden nicht vergessen dürfen, daß jenes Moment nicht eben so, wie wir es be-

grifflich unterscheiden und als erstes (als Grundlage) setzen können, auch in Gott als ein von seinen persönlich-sittlichen Qualitäten gesondertes, ihnen real-entgegengesetztes, bestehen kann, — ferner nicht vergessen dürfen, daß die letzteren aus dem ersteren sich nimmermehr in einer, auf Gott schlechthin unanwendbaren zeitlichen Succession entwickeln können. Die Stärke und Macht in Gott ist nie in ihm, ohne durch seinen persönlichen, zweckvollen Willen bestimmt zu sein. Wäre ein blinder Wille in ihm, als ein wirklicher zweiter neben seinem persönlichen, so wäre ein offenbarer Dualismus in ihm gesetzt, den Schelling selbst keineswegs statuiren will. Er sucht ihm vorzubeugen oder zu entgehen, indem er ausdrücklich die zeitliche Priorität des Grundes in Gott verneint. Aber diese Verwahrung bleibt vereinzelt, und er überläßt sich, wie wir gesehen haben, ganz dem Zuge der Gedanken, durch welche auf Gott selbst die successive Entwicklung übertragen und so wenigstens der Schein erweckt wird, als wäre seine Persönlichkeit nur Abschluß und Ende einer zeitlich-wirklichen Evolution aus dunklem Grunde. — Wie nun aber auch das Verhältniß Gottes als Persönlichkeit zu seiner Natur gedacht werden mochte: immer war damit, gegenüber Schelling's früherer, reinpantheistischer Lehre, ein großer Fortschritt geschehen. Er bestand eben darin, daß jetzt die Persönlichkeit als höchste Bestimmung des göttlichen Wesens selbst geltend gemacht wurde, während früher die Persönlichkeit nur in die endlose Reihe der endlichen Wesen fallen sollte, und zwar als eine Daseinsform, deren sie sich immer wieder zu entäußern hatten, als ein vergängliches Moment des großen Weltprocesses. Die Tendenz Schelling's geht in der Freiheitslehre unstreitig dahin, die Persönlichkeit Gottes, wenn auch auf unpersönlichem Grunde ruhend, doch als eine ewig vollendete zu fassen. Und damit war ihm nun allerdings auch der Gedanke einer freien Schöpfung nahe gelegt. Jedoch läßt sich nicht läugnen, daß, wie der Begriff der göttlichen Persönlichkeit bei Schelling eine undurchdringliche Unklarheit behält, so auch die Entwicklung des Schöpfungsbegriffs bei ihm zweideutig bleibt. Wurde nämlich die ewige Geburt, Ausgeburt und Selbstgeburt des göttlichen Wesens, das ewige Leben desselben so behandelt, als wären sie eine zeitliche Evolution: so war es schwer, in der Entwicklung der Welt nur das Werk und die Offenbarung, nur ein Gleichnis und Symbol des göttlichen Wesens und Lebens zu finden. Vielmehr konnten leicht, weil die Ausgeburt

des göttlichen Wesens und die der weltlichen Dinge auf den gleichen Momenten (eines und desselben ewigen Naturgrundes) beruhen, entweder beide auch zusammenfallen, der Selbstverwirklichungsproceß der Gottheit zugleich der der Welt sein, oder es konnte sich wenigstens die Ausgeburt und die Entwicklung der Welt als die Bedingung darstellen, unter der allein das göttliche Leben selbst seine eigene Entwicklung vollenden könne. In beiden Fällen war eine schon vor aller Schöpfung ewig in sich vollendete göttliche Persönlichkeit, der Gott des Theismus, der Gott der Religion, in Frage gestellt, in beiden Fällen ein Personwerden Gottes an die Geschichte der Welt geknüpft und damit ein Rückfall in den Pantheismus geschehen. Daß aber in seinem Bereich menschliche Freiheit unmöglich ist, wissen wir (von Spinoza her). Der Gott des Pantheismus erdrückt und erstickt die Selbstständigkeit der endlichen Wesen; sie werden zu modis, zu niederen oder höheren Daseinsweisen der Gottheit, zu Accidenzen der göttlichen Substanz. Es ist also auch dem berühmtesten Versuche der neueren Philosophie nicht gelungen, das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit auf eine religionsphilosophisch genügende Weise zu lösen.

§ 17. Von dem Gewissensstandpunkt aus zeigt sich als erstes unumgängliches Moment des vollen Freiheitsbegriffs die formale oder Wahl-Freiheit, die Freiheit, etwas zu thun oder nicht zu thun, zu lassen (arbitrium contradictionis), wie die Freiheit, etwas oder das entgegengesetzte Andere zu thun (arbitrium contrarietatis). Diese formale Freiheit ist die Grundlage und Grundbedingung der eigentlichen, der eigenthümlich-menschlichen Freiheit, welche sich wesentlich unterscheidet von der nur in uneigentlichem Sinne s. g. Freiheit, die der gewöhnliche Sprachgebrauch dem Fall der Körper, der Bewegung der Thiere ꝛc. zuschreibt. Zwar ist ihr Begriff mit nicht geringen Schwierigkeiten behaftet, sofern sie erstens als ein völlig Grundloses, ein Unbegriff, mit sich selbst, zweitens als die Möglichkeit eines willkürlichen Eingreifens in den Naturlauf mit den Gesetzen und der gesetzmäßigen Ordnung desselben, drittens als die Möglichkeit eines unergründlich-eigenmächtigen Wirkens mit dem religions-

philosophischen Begriff eines allmächtigen und allwissenden Gottes zu streiten scheint. Das Gewicht dieser Schwierigkeiten enthält den Entschuldigungsgrund sowohl für das Geständniß eines Kant, daß, wie Freiheit möglich ist, unerklärbar sei, als auch für die Neigung des Menschengeistes zum Verzicht auf die Freiheit, zum Determinismus oder (auf kirchlichem Gebiete) abstracten Prädestinatianismus, der doch in sittlich gerichtetem Denken erfahrungsmäßig niemals rein durchgeführt worden, sondern immer nur, wie der Atheismus, ein Versuch geblieben ist. Allein die Schwierigkeiten heben sich, sobald anerkannt wird, daß das erste Moment der Freiheit, jene formale oder Wahl-Freiheit, an sich leer, inhaltlos, bloß potentiell ist und daher, um sich zu verwirklichen und zu erfüllen, von selbst über sich hinausweist zu dem zweiten, abschließenden Moment, der realen oder wesentlichen Freiheit, welche vom Gewissensstandpunkt aus bezeichnet werden muß als die Freiheit des Menschen in Gott, in demselben Gott, der auch die Natur geschaffen und zu der ihre Ordnung nicht störenden sondern fördernden Ausführung sittlicher Zwecke vorgerichtet hat (vgl. § 13). Diese Freiheit ist es, in welcher der zu Gott geschaffene, zum absolut-ethischen Wiederwissen Gottes, bestimmte Mensch erst wahrhaft zu sich, zur Harmonie mit sich, zur Selbstbefriedigung, weil zur Erreichung seiner Bestimmung kommt; sie, die erfüllte, positive Freiheit, ist eins mit der Seligkeit. So einigt sich die Freiheit mit der Nothwendigkeit; denn Gott, der letzte Grund aller Dinge, der Sitz aller Nothwendigkeit, ist es, der den Menschen zu dieser Verwirklichung und Erfüllung seiner Freiheit schlechthin bestimmt oder nöthigt, aber freilassend, nöthigt, weil er selbst ein Gott der Freiheit, ein freier Gott ist, dessen Erschaffung der Welt und insonderheit der freien Wesen in der Welt, der Menschen, nur aus dem Gesichtspunct einer irgendwie in seinem Wesen gegründeten, freien Selbstbeschränkung verstanden werden kann. Als freien Gott offenbart er sich eben darin, daß er die Menschen in Bezug auf die Erreichung ihrer Bestimmung frei läßt, ihnen in der formalen oder Wahl-Freiheit die Möglichkeit der Einwilligung in seinen Willen und der Nichteinwilligung in denselben gewährt;

aber nur das Erstere, der Uebergang von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich-Guten, verwirklicht, erfüllt, vollendet die an sich inhaltlose Freiheit, während das Letztere der Uebergang zum wirklich-Bösen, sofort die Freiheit in ihr Gegentheil verkehrt, in Knechtschaft, in blinde Naturnothwendigkeit.

Nehmen wir nun von unserm Gewissens-Standpunkte das Problem auf eigene Hand in Angriff! Wir haben erkannt, daß in der Religion die centrale, das übrige (peripherische) Leben bedingende und bestimmende Bundeseinheit des Menschen mit Gott gegeben und aufgegeben ist. Eben damit aber ist uns auch die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit im Allgemeinen gegeben und aufgegeben, als Aufgabe gesetzt. Denn die Bundeseinheit soll festgehalten und befestigt werden; dieses Sollen ist, wenn Religion sein soll, das Nothwendige, das, dessen Gegentheil dann unmöglich ist. Aber dieses Sollen ist, wie aus dem Zusatze „wenn Religion sein soll" sich unmittelbar ergiebt, kein Müssen, keine Nothwendigkeit des Zwangs, sondern richtet sich an ein Wollen auf unserer Seite, und darin liegt die Voraussetzung menschlicher Freiheit. In dem menschlichen Wollen dessen, was nach dem Willen des Religion stiftenden Gottes sein soll, einigt sich die Freiheit mit der Nothwendigkeit. Davon hatten die Stoiker mit ihrer συγκατάθεσις (Einwilligung) eine Ahnung; aber sie verdarben sich das Gute dieses Gedankens durch ihren Pantheismus: Der menschliche Wille, der in den Willen eines pantheistischen Gottes einwilligt, geht dabei zu Grunde. Ist dieß im Allgemeinen klar, so haben wir nur zu sehen, welche besondere Begriffsmomente darin enthalten sind, und ob etwa die Zusammenfassung dieser besonderen Momente zur Einheit mit Schwierigkeiten behaftet ist, deren Lösung uns obliegt.

Wir beginnen mit dem Begriffe der Freiheit; wenn derselbe wirklich, was nach unsrer Ansicht vom Wesen der Religion im Allgemeinen keinem Zweifel unterworfen sein kann, bestimmt ist, sich mit dem Begriffe der Nothwendigkeit zu vereinigen, so wird er von selbst uns auf diesen hinführen, um sich zu erfüllen oder zu vervollständigen.

Da erscheint nun als erstes, unumgängliches Moment des vollen, ganzen Freiheitsbegriffs, gleichsam als erster Theil des Ganzen,

die s. g. formale Freiheit oder die Wahlfreiheit, das arbitrium τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν, — die Freiheit, dieß Bestimmte zu thun oder nicht zu thun, zu lassen (das arbitrium contradictionis) und die Freiheit, dieß oder das entgegengesetzte Andere zu thun (das arbitrium contrarietatis). Wir nannten dieses Moment unumgänglich, weil ohne dasselbe der gewissenhafte Mensch sich unmöglich, was er als solcher zweifellos thut, schlechthin (oder vor Gott) verantwortlich für all sein Thun erkennen würde. Wie nun das Gewissen das ist, was den Menschen zum Menschen macht: so ist auch diese formale oder Wahl-Freiheit die Grundlage und Grundbedingung der eigentlichen, der eigenthümlich-menschlichen Freiheit. Der gewöhnliche Sprachgebrauch zwar dehnt den Begriff der Freiheit viel weiter aus. Wir sprechen von freiem Fall, von freier Pendelbewegung; aber streng genommen ist diese Freiheit vielmehr Nothwendigkeit, Bedingtheit durch die äußere Anziehung von Seiten des Centrums der Erde, durch den Mechanismus des Pendels. Auch die freie Bewegung des Thieres, von der wir reden, ist bedingt durch den Trieb seiner Natur, also wieder, streng genommen, keine Freiheit. Die Freiheit aber, die hier allein in Betracht kommt, die eigentliche, eigenthümlich menschliche, ethische Freiheit würde nicht Statt finden, wenn die bestimmte einzelne That nur die Folge der inneren Natur des Menschen wäre, seiner individuellen Beschaffenheit; dann würde er nicht sich, sondern die Natur dafür verantwortlich wissen. Wenn z. B. der Jähzorn, in welchem er irgend eine Gewaltthat begeht, seinen Grund nur in dem cholerischen Temperament hat, in einer bestimmten Mischung körperlicher Säfte, so würde er anders handeln wäre er von Natur anders constituirt; er könnte dann nimmermehr verantwortlich sein für seine That. Die Unabhängigkeit, nicht bloß von fremdem Einfluß, sondern auch von der eigenen Naturbestimmtheit ist die conditio sine qua non der menschlichen, der ethischen Freiheit. Gegen dieses erste Moment des Freiheitsbegriffs, das arbitrium contradictionis et contrarietatis, die Möglichkeit des Thuns oder Lassens, des so- oder anders-Handelns, sind nun verschiedene Einwände erhoben, Schwierigkeiten geltend gemacht worden, die in vielen Bearbeitungen der Religions-Philosophie, z. B. in der von Rettberg, sich gesammelt und übersichtlich gruppirt finden. Danach soll die formale Freiheit erstens mit sich selbst, zweitens mit dem Begriff eines geordneten Naturzusammen-

hangs, drittens endlich auch mit dem religions-philosophischen Gottesbegriff in Widerspruch stehen.

Sie steht also erstens, sagt man, mit sich selbst in Widerspruch. Denn ihr Wesen würde nach dem Obigen darin bestehen, daß sie — da fremder Einfluß sowohl als die eigene Naturbestimmtheit fern gehalten werden soll — grundlos ist. Das Grundlose aber oder Zufällige fängt da an, wo die nach Gründen forschende Wissenschaft aufhört, ist wissenschaftlich so viel wie Nichts, — der Begriff des Grundlosen an und für sich ein Unbegriff. Mögen Motive, Triebfedern, Reizungen (Sollicitationen) auf den Willen einwirken, so fordert ja eben jener Begriff der formalen oder Wahlfreiheit, wie es scheint, daß die Entscheidung nicht durch Motive, Beweggründe herbeigeführt werde. Zwischen den Motiven und der That muß der Zusammenhang fehlen, wenn auch das Entgegengesetzte sich soll ergeben können. Ein Beweggrund aber, der nichts begründet, ist kein Grund. Der Begriff der formalen Freiheit involvirt also, sagt man, den Widersinn, daß das Etwas der That aus dem Nichts (dem Grundlosen) hervorgehen soll. Und erklärt man den Willen für den Grund, aus welchem die That hervorgehe: so scheint die Sache damit nur noch bedenklicher zu werden; denn alsdann würde sich am Ende auch der Wille in's Nichts auflösen. Der Wille ist nach der allgemeinen Voraussetzung derer, die ihn für den Grund der menschlichen Thaten ausgeben, eo ipso freier Wille; er hat die Freiheit nicht als eine anderweitige, noch hinzukommende Qualität an sich, sondern sein Wesen besteht in der Freiheit. Nun aber wäre er als wahlfreier, entgegengesetzte Beweggründe einschließender Wille ein Sichbewegen, welches durch kein reales Sein getragen würde; denn einem solchen kommt immer eine Bestimmtheit zu, die sein Wesen ausmacht und es sofort determinirt. Das Sein aller sonstigen existirenden Dinge beruht auf etwas Bestimmtem, wodurch sie gerade das sind, was sie sind. Wird dieß dem Willen abgesprochen, so wird ihm eben damit die Realität entzogen, und er sinkt zu einem Nichts herab.

Wie aber hiernach mit sich selbst, so steht die formale Freiheit, sagt man, zweitens auch mit dem Begriff eines geordneten Naturzusammenhangs in Widerspruch. Ohne einen solchen Begriff könnte es keine Wissenschaft der Natur geben, die es doch faktisch giebt. Wissenschaftlich muß die Natur als ein in sich einiges Ganzes, der

Naturlauf als ein geordneter gedacht werden, in welchem das Einzelne mit dem Ganzen nach bestimmten Gesetzen verbunden ist. Wie aber soll es sich hiermit vertragen, daß die menschliche Freiheit völlig ungebunden und willkürlich in die Natur eingreift? muß sie dann nicht als eine fremdartige Potenz den geordneten Zusammenhang stören? Kämen dann nicht zwischen die gesetzmäßigen Wirkungen der Natur, sie durchkreuzend, andere hinein von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit? Wäre nicht jedes willkürliche Eingreifen des Menschen in den Gang der Natur dem absoluten Wunder gleich, welches die Naturgesetze suspendirt? Vgl. besonders Kant „Kritik der reinen Vernunft" dritte Antinomie, wo er am Ende der Anmerkung zur dritten Antithesis sagt: „Es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit kaum noch Natur denken, weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird." Dazu sagt Herbart, Psych. II, 1825, S. 395: „Eine so große Wahrheit in einem Winkelchen der Anmerkung anbringen, heißt das Licht unter den Scheffel stellen." Man kann freilich erwiedern: der Mensch vermag die Natur nur ihren eigenen Gesetzen gemäß zu behandeln, natura parendo vincitur, sonst zertrümmert sie den Menschen und sein Werk, während das absolute Wunder — gesetzt, es gäbe ein solches — eben gegen die bestehenden Naturgesetze ankämpft oder doch mit ihnen, wenn nicht in Conflict, auch gar nicht in Contact kommt, sich über sie hinwegsetzt. Es sei; aber darin trifft der formal-freie Willensakt doch mit dem absoluten Wunder überein, daß er einen anderen Erfolg herbeiführt, als den der Naturlauf bringen würde, daß er den aufhebt, den dieser gebracht hätte. Träte auch der durch die eine That gesetzte Erfolg sogleich wieder in den geordneten Gang der Natur ein, so daß der geregelte, gesetzmäßige Verlauf wieder beginnen könnte: die nächste freie That des Menschen würde ihm von Neuem eine andere Richtung geben, und das freie Handeln sämmtlicher Menschen würde eine Verwirrung zur Folge haben, bei welcher von geordnetem Naturlauf und dessen wissenschaftlichem Verständniß nicht ferner die Rede sein könnte. — Schwerlich wird sich dieses Bedenken dadurch heben lassen, daß man die Summe der menschlichen Einwirkung auf das Ganze der Natur für verhältnißmäßig

geringfügig und unbedeutend erklärt, daß man also etwa sagt, der Theil des Erdkörpers, den menschliche Cultur umgeformt habe und noch umforme, verschwinde im Vergleich mit der Gesammtmasse des Erdkörpers oder gar des Universums. Damit ist der Schwierigkeit noch nicht abgeholfen. Denn einmal ist, wenn die Natur wirklich ein in sich einiges Ganzes bildet, in welchem jeder Theil mit dem Ganzen gesetzmäßig verknüpft ist, eine dem Anschein nach noch so unbedeutende Störung des Einzelnen immer auch eine Störung des Ganzen (totum in parte, alle Dinge sind untereinander in solidum verbunden), und dann sind die Störungen, welche z. B. nur von der Axt und dem Pfluge des Menschen herrühren, in der That denn doch erheblich genug: sie ändern die Composition der Atmosphäre, bestimmen das Klima, rufen so indirect eine andere Vegetation und damit möglicher Weise auch andere Thierarten hervor. Das Eingreifen der an die Naturgesetze nicht gebundenen Willkür ist und bleibt eine Störung der Natur, ihres geordneten Zusammenhangs.

Um diesen Zwiespalt zwischen der Natur und der Freiheit zu heben, ist man darauf bedacht gewesen, beide einander näher zu rücken, die Kluft zwischen beiden auszufüllen und so das Einwirken des Geistes auf die Materie begreiflicher zu machen. Der bedeutendste dahin gerichtete Versuch ist von dem geistreichen Theologen Bockshammer angestellt worden in seiner Schrift „Die Freiheit des menschlichen Willens", Stuttgart 1821. Ist es denn, fragt er, so unerhört, daß die starre Materie von der in sie eindringenden Geisteswirkung behandelt, zersetzt und verändert wird? Zeigt uns nicht die Physik hierfür die zahlreichsten Analogien? Welche Gewalt ist mächtiger in der Natur, als die solcher Potenzen, die, ihrer geistartigen Qualität halber, auch wohl den Namen Geister oder Gase zu führen pflegen? Wie wunderbar wirkt das Licht, dem die größte Aehnlichkeit mit geistigen Wesen zukommt, auf die Materie, und zwar ganz in Widerspruch mit den sonst für die starren Massen geltenden Gesetzen? Die Glasplatte ist für jede andere Substanz, für die schärfste Säure ein Hemmniß; der Lichtstrahl dringt ungehemmt hindurch. Wie viele von den sonst in der Natur als waltend angenommenen Gesetzen hat man nicht aufgeben müssen, um die gegenwärtige Optik zu Stande zu bringen, und wie viele wird man nicht noch aufgeben müssen? Warum sollte, wenn hiernach den untergeordneten, nur

uneigentlich s. g. Geistern ein Eingreifen in den Naturlauf gestattet ist, nicht dasselbe auch dem eigentlichen wahren Geist, dem Geist in höchster Potenz, dem mit Freiheit begabten persönlichen Menschengeiste, zustehen? warum sollte nicht auch er, und er erst recht, befugt sein, die Starrheit der Materie zu durchbrechen? Man kann nicht läugnen, daß hiermit der uns beschäftigenden Streitfrage eine geniale Wendung gegeben worden, aber eben so wenig verkennen, daß dadurch das Leben des Geistes in einen, wenn auch auf die höchste Potenz erhobenen Naturproceß würde verwandelt werden. Die Kluft zwischen Geist und Natur ist freilich ausgefüllt, aber zum Nachtheil des Ersteren. Jene unwägbaren, geistartigen Stoffe, die Gase, das Licht, hören doch darum niemals auf, Naturpotenzen zu sein. Das Licht ist subtil, gewissermaßen geistig, aber doch nur in Vergleich mit den gröberen Massen; an sich unterliegt es denselben Gesetzen des Naturganzen wie diese. Es bleibt, wiewohl nicht an die Ordnung der starren Materie, doch immer an eine Ordnung, an ein Gesetz mit Naturnothwendigkeit gebunden. So nimmt z. B. die Intensität des Lichts, wie die des Schalls und der Wärme, bekanntlich nach demselben Gesetze ab, nach welchem sich die Wechselbeziehung von Raum und Zeit überhaupt bestimmt, nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung, ꝛc. Nur weil das Licht und das Starre für einander geordnet sind, bringt jenes in diesem keine Störung hervor. Demnach stützt sich der Versuch Bockshammer's, die Freiheit in physikalischer Weise zu erklären, auf einen ungenauen, sorglos analogisirenden Sprachgebrauch, der, wie er Aehnliches hundertfach thut, den Namen „Geist" auf Potenzen überträgt, die lediglich dem Naturgebiet angehörten, — und dieser Versuch ist darum höchst mißlich und gefährlich, weil er, consequent durchgeführt, den wahren persönlichen, mit wissenschaftlicher Strenge allein so zu nennenden Geist in die Schranken der materiellen Welt gerade gegen die Absicht bannen würde. Mithin ist die in Rede stehende Schwierigkeit durch den physikalischen Erklärungsversuch Bockshammer's keineswegs beseitigt.

Wie aber der Begriff der formalen oder Wahl-Freiheit mit sich selbst (als der Begriff eines Grundlosen, eines Nichts), wie er ferner mit dem Begriff eines geordneten Naturzusammenhangs streitet, so steht er endlich auch noch, sagt man, mit dem religionsphilosophischen Begriff Gottes in Widerspruch. Diesem zufolge soll die Welt und

Alles in ihr von Gott schlechthin bedingt, gesetzt, geschaffen sein. Was aber Gott schafft, ist doch sicher ein reales, bestimmtes Etwas. Wie ist es denkbar, daß Gott ein in sich völlig Unbestimmtes, auf keiner realen Basis Ruhendes, ein Grundloses, ein Nichts geschaffen habe? Und wenn dem freien Willen des Menschen die Möglichkeit beigelegt wird, sittliche Producte eigenmächtig hervorzubringen, eine Reihe von Thaten ganz von vorn anzufangen, also wahre Ursächlichkeit, Causalität zu üben: wird er dadurch nicht dem schöpferischen Willen Gottes gleichgesetzt? wird nicht so wenigstens aus dem Wirkungskreise, den er einnimmt, die göttliche Causalität ausgeschieden? Wie kann mit solcher Freiheit die Allmacht Gottes bestehen, wie seine Allwissenheit? Und wenn wir von den göttlichen Eigenschaften den Blick auf die Werke Gottes richten, auf seine Welt-Erhaltung und Regierung; wenn wir annehmen, was wir vom religionsphilosophischen Standpunkt aus annehmen müssen, daß Gott der Natur ihre Gesetze gegeben, daß Er ihre Ordnung gestiftet habe: tritt dann nicht die vorige Schwierigkeit mit verdoppeltem Gewicht wieder ein? ist dann nicht das Eingreifen des Menschen in die Naturordnung zugleich ein Eingreifen in den Willen des ordnenden Gottes?

Erwägen wir die Summe dieser Schwierigkeiten, so wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn ein Denker wie Kant es geradezu ausspricht, wie Freiheit möglich ist, sei unerklärbar (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW. Hart. IV, S. 88 u. 91). Zwar unternimmt dessen ungeachtet auch er einen Erklärungsversuch. Er will die menschliche Freiheit gegenüber der Naturnothwendigkeit dadurch retten, daß er den Menschen als φαινόμενον, d. h. als Mitglied der Erscheinungswelt oder Sinnenwelt unterscheidet von dem Menschen als νοούμενον, d. h. als Mitglied einer intelligiblen oder Ideal-Welt. Jener, der Mensch als φαινόμενον, unterliege freilich, wie jedes andre sinnlich wahrnehmbare Wesen, der ihm als νοούμενον fremden Gesetzgebung, der Heteronomie der Natur und ihrer Nothwendigkeit: die Naturtriebe und Begierden erregen seinen Willen und bestimmen ihn zur That; aber der Mensch als νοούμενον sei hoch darüber erhaben, sei autonom, sich selbst ein Gesetz, schlechthin frei. Nur Schade, daß Kant nirgends vermocht hat, uns zu zeigen, wie diese von ihm statuirten beiden Menschen und beiden Welten sich zu der doch offenbar vorhandenen Einheit des Menschenwesens und des Weltwesens zusammendenken lassen. Ob die intelligible

Welt über, jedoch zugleich (in Einer Zeit) mit der Erscheinungswelt bestehe, oder jene dieser vorangehe, darüber spricht sich Kant nicht aus; vgl. Hackenschmidt „Études sur la doctrine chrétienne du péché", 1869, p. 155. An dem angeführten Orte S. 86 sagt er, der Mensch als Intelligenz sei das eigentliche Selbst, „als Mensch hingegen sei er nur Erscheinung". Dergleichen geschraubte Ausdrücke verrathen sofort die innere Unhaltbarkeit der Sache. Statt gelöst zu werden, wird das Problem dadurch nur noch gespannter, und man begreift wohl, wie der aller Lösungsversuche müde Menschengeist Ruhe suchen kann in der gänzlichen Resignation auf die Freiheit, in dem Determinismus, auf kirchlichem Gebiet in der Theorie der absoluten Prädestination, zu welcher ja auch nicht bloß Calvin, sondern anfänglich alle Reformatoren hinneigten. Der Mensch giebt sein, so viele Zweifel erweckendes liberum arbitrium auf, um sich still-ergeben in das absolutum liberum arbitrium Gottes zu versenken. Aber er wird aus seiner Ruhe immer wieder aufgeschreckt durch den Mahnruf des Gewissens, welches ihn, nicht seine Naturbeschaffenheit, nicht Gott, sondern ihn selbst, seinen Willen für den verantwortlichen Urheber aller seiner Thaten und aller seiner Unterlassungen erklärt, — aufgeschreckt auch durch den auf das Gewissen gebauten Bestand der öffentlichen Einrichtungen, der Erziehung, der Rechtspflege, in allen Culturstaaten der Erde: einen Bestand, der ein fortwährender lauter, unüberhörbarer Protest ist gegen den, die sittlichen Begriffe der Zurechnung, der Schuld, der Strafe (die allesammt eine Wahlfreiheit voraussetzen) läugnenden Determinismus. Ein oft wiederholter Satz des gemäßigten, verschämten Determinismus sagt: „Wenn man Alles, was ein einzelner Mensch ist und hat und leistet, A nennt, so besteht dies A aus a + x, indem a Alles umfaßt, was er durch äußere Umstände von seinem Land, Volk, Zeitalter ꝛc. hat, und das verschwindend kleine x sein eigenes Zuthun, das Werk seines freien Willens ist." Dagegen bemerkt Joh. Gust. Droysen treffend („Grundriß der Historik", 1868, S. 53 f. [Beilagen; gegen Buckle]): „Mag immerhin die Statistik zeigen, daß in dem bestimmten Lande so und so viele uneheliche Geburten vorkommen, mag in jener Formel A = a + x dies a alle die Momente enthalten, die es „erklären", daß unter tausend Müttern 20, 30, wie viele es denn sind, unverheiratet gebären: jeder einzelne Fall der Art hat seine Geschichte, und wie oft eine rührende und

erschütternde, und von diesen 20, 30 Gefallenen wird schwerlich auch nur Eine sich damit beruhigen, daß das statistische Gesetz ihren Fall „erkläre"; in den Gewissensqualen durchweinter Nächte wird sich manche von ihnen sehr gründlich überzeugen, daß in der Formel A = a + x das „verschwindend kleine" x von unermeßlicher Wucht ist, daß es den ganzen sittlichen Werth des Menschen d. h. seinen ganzen und einzigen Werth umschließt." Daher kommt es denn auch, daß, wie — nach einer früheren Bemerkung — jeder Atheismus so auch erfahrungsmäßig jeder Determinismus nur ein Versuch bleibt, niemals rein zu Stande kommt, immer mit sich selbst zerfällt und nur dadurch scheinbar besteht, daß er inconsequenterweise fremde, die Willensfreiheit wahrende Elemente in sich aufnimmt. — Dieß hat sich uns am Klarsten, als wir in der Prüfung des ontologischen Beweises von dem Pantheismus handelten, bei dem Hauptvertreter des Letzteren, der den Determinismus zur unfehlbaren Folge hat, bei Spinoza gezeigt. Er definirt die Freiheit oder das freie Wesen Eth. I, def. 7 so: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; im Gegensatz zum Nothwendigen, welches er ebendaselbst so definirt: necessaria autem vel potius coacta quae, ab alis determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Daß aber nach Spinoza's Grundbegriffen von Substanz, Attribut und Modus kein Einzelwesen eine eigene, eine sua natura hat, wissen wir: alle Einzelwesen sind eben nur modi, Daseinsweisen der göttlichen Substanz, die aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, ex necessitate divinae naturae, Eth. I, prop. 16. Mithin ist bei folgerichtiger Durchführung seiner Lehre menschliche Willensfreiheit unmöglich, ist ein Wahnbegriff. Zum Ueberfluß wird dieß auch noch rundweg ausgesprochen Eth. II, prop. 48, wo es heißt, daß, wenn der Mensch sich dessen auch nicht bewußt sei, doch sein Wille nothwendig durch eine Ursache bestimmt werde, diese wieder durch eine u. s. f. in's Endlose: in mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Also der erklärteste Determinismus. Allein Spinoza hat, wie wir ebenfalls wissen, da, wo er zur Betrachtung der concreten menschlichen Seelenzustände übergeht, vom 3. Buche der Ethik an, seine Lehre nicht folgerichtig durchzuführen vermocht. Gleich

in der 6. propos. des genannten Buches macht er Ernst mit der bis dahin in die Substanz verflüchtigten, nur scheinbar vorhandenen eigenen Natur des Einzelwesens: unaquaeque res, sagt er, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Dieses conari ist offenbar eine Aeußerung der vorher geläugneten Willensfreiheit; mit der Anerkennung eines solchen conari fällt Spinoza vom strengen Determinismus ab. — Und Aehnliches finden wir bei Hegel. Nach der Grundvoraussetzung seines Systems, nach welcher alles Einzelne, Individuelle, Persönliche nur ein Moment ist im Entwicklungsprocesse des Absoluten, des allgemeinen Weltgeistes, kann auch er nur den Determinismus lehren, muß auch er die menschliche Willensfreiheit läugnen. Und in der That bestimmt er an der Stelle der Logik, wo er vom gegenseitigen Verhältniß des Zufälligen und des formal-Freien einerseits und des Nothwendigen andererseits handelt, jene beiden (das Zufällige und das formal-Freie) als Momente, die in der Nothwendigkeit aufgehoben seien. Er meint: zufällig sei ein Ding nur, sofern es aus dem Zusammenhange mit den übrigen Dingen losgetrennt und in abstracter Vereinzelung vorgestellt werde; nothwendig aber dasselbe Ding im Zusammenhange. Oder auf die Freiheit übertragen: frei sei eine That nur im Vergleich mit anderen einzelnen Thaten, nothwendig aber im Zusammenhange der Dinge und Ereignisse. Daß damit nur eine scheinbare, für die subjective Betrachtung gültige Freiheit gesetzt ist, leuchtet ein. Gleichwohl kann er nicht umhin, die in der Logik zu einer Scheinexistenz verurtheilte Freiheit anderwärts, namentlich in der Philosophie der Geschichte, zu dem Rang einer realen Macht zu erheben. Hier, in der Philosophie der Geschichte, soll sie geradezu das Wesen des Geistes constituiren, im Gegensatz zur Materie. „Wie die Substanz der Materie, sagt Hegel hier S. 22, die Schwere ist, so ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Die Materie ist insofern schwer, als sie nach einem (ihr fremden, außer ihr selbst gelegenen) Mittelpunkte treibt; sie ist wesentlich zusammengesetzt, sie besteht außer einander, sie sucht ihre Einheit und sucht also, sich selbst aufzuheben, sucht ihr Gegentheil; wenn sie dieß erreichte, so wäre sie keine Materie mehr, sie wäre untergegangen: sie strebt nach der Idealität; denn in der Einheit ist sie ideell. Der Geist aber ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben: er hat die Einheit nicht außer sich, er hat sie gefunden; er ist in sich selbst

und bei sich selbst. Dieses Beisichselbstsein des Geistes ist Selbstbewußtsein, Freiheit." Und auf diese Lehre von der Freiheit, nach welcher sie denn doch etwas Anderes als ein bloßes Moment der Nothwendigkeit ist, baut Hegel seine ganze Theorie der Weltgeschichte. Der Endzweck der Welt, sagt er, ist das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit seiner Freiheit. Dieser Endzweck ist das, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlaufe der langen Zeit gebracht werden. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (steht unter dem Bilde Hegel's). In ihrer ersten Hauptperiode, der orientalischen Welt, weiß sich nur Einer frei, der Despot; die Anderen alle sind Knechte. In der zweiten und dritten Hauptperiode, der griechischen und römischen Welt, wissen sich Einige frei; die Uebrigen, z. B. 9/10 der Einwohner Athen's, sind Sklaven. In der vierten Hauptperiode endlich, der germanischen und zwar christlich-germanischen Welt, wissen Alle, weiß der Mensch als solcher sich frei. Auf das Nähere dieser Philosophie der Geschichte einzugehen, kann hier nicht unsre Absicht sein; indeß ist so viel wohl offenbar, daß auch Hegel den Determinismus rein zu halten, consequent durchzuführen außer Stand ist. Und dasselbe Mißlingen einer rein-deterministischen Haltung giebt sich auch in der weiteren Ausbildung seiner Lehre durch seine Schule kund. Zwar David Strauß bemerkt in seiner Glaubenslehre II, S. 364 unumwunden, die ganze Schwierigkeit des Problems von der menschlichen Freiheit entstehe nur dadurch, daß man dieselbe gegenüber dem theistischen Gott zu retten suche, was vergeblich sei; der persönliche absolute Agens, der persönliche andere Agentes unter sich habe, setze diese zur bloßen Passivität herab; seine Causalität lösche die endlichen Causalitäten aus, wie am Himmel die Sterne vor dem Glanz der Sonne erbleichen. Dagegen stelle sich Alles einfach zurecht nach dem Systeme des Pantheismus, nach welchem die Thätigkeit der Menschen nichts Anders sei als die Selbstbethätigung Gottes in ihnen, mithin ein freier Eigenwille der Menschen ein Unding. Strauß meint also das Problem der Freiheit zu lösen, indem er sie in Nichts auflös't. Aber ein ebenfalls zur Hegel'schen Schule gehöriger, wesentlich von denselben Voraussetzungen wie David Strauß ausgehender Denker, Vatke, sah ein, daß man sich mit diesem einfachen kurzen Proceß keineswegs zufrieden geben dürfe, und suchte in seiner Schrift „Die menschliche

Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und göttlichen Gnade" dem Determinismus zu entgehen durch Anerkennung sogar der formalen Freiheit, der Willkür. Ueber die Inconsequenz des Determinismus bei solchen Denkern vollends, wie Büchner, Moleschott, den Vertretern des modernen Materialismus, lohnt es sich wissenschaftlich kaum, ein Wort zu verlieren. Diese Männer verkünden offen: „die Verbrechen erfolgen nothwendig, nach einem Naturgesetz, ganz eben so wie der Fall eines Steins." Und dieselben Männer schließen daraus: „also ist es empörend, wenn ein Abgeordnetenhaus die Todesstrafe auf den Mord will beibehalten sehen." Als wäre nicht, nach den Prämissen ihrer eigenen Lehre, ein solcher Beschluß eines Abgeordnetenhauses gleichfalls nothwendig, gleichfalls der Vollzug eines Naturgesetzes, mithin durchaus nicht empörend. (Erdmann „Grundriß der Geschichte der Philosophie." II, 1866, S. 710.)

Erhellt demnach, daß der Determinismus mit sich selbst in Widerspruch geräth, immer nur ein Versuch ist, daß der menschliche Geist in ihm auf die Dauer nicht, wie er wohl möchte, Ruhe finden kann; lassen sich aber andererseits die Schwierigkeiten nicht verkennen, die in dem ersten Moment der Freiheit in dem ersten Theile gleichsam des Ganzen derselben, in der formalen oder Wahl-Freiheit, liegen: so muß, trotz der mannigfaltigen Fehlschläge, die Hebung dieser Schwierigkeiten immer von Neuem wieder versucht werden. Und das ist denn auch in jüngster Zeit mit günstigem Erfolg geschehen. Nach der übereinstimmenden Ansicht weitaus der meisten gegenwärtigen Religionsphilosophen ist die Lösung des Problems der Freiheit und Nothwendigkeit allein darin zu finden, daß das erste Moment der Freiheit, die formale oder Wahl-Freiheit, an sich (abstract genommen) leer, inhaltlos, bloß potentiell ist und daher, um sich zu verwirklichen und zu erfüllen, von selbst über sich hinausweis't zu dem zweiten, abschließenden Moment, der realen oder wesentlichen Freiheit, welche vom Gewissensstandpunkt aus bezeichnet werden muß als die Freiheit des Menschen in Gott. Sie ist es, in welcher der zu Gott geschaffene, zum absolut-ethischen Wiederwissen Gottes, wie er von Ihm gewußt ist, bestimmte Mensch erst wahrhaft zu sich, zur Harmonie mit sich, weil eben zur Erreichung seiner Bestimmung, seines τέλος kommt, und diese erfüllte, positive Freiheit ist eins mit der Seligkeit (wie auch Spinoza, die Schranken seines Pantheismus durchbrechend, Eth. V, prop. 36 schol. sagt:

salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit in constanti et aeterno erga Deum amore). Diese wahre Freiheit einigt sich mit der Nothwendigkeit, ohne daß jene von dieser absorbirt würde; denn Gott, der letzte Grund, der Sitz aller Nothwendigkeit, ist es, der den Menschen zu dieser Verwirklichung und Erfüllung seiner Freiheit schlechthin bestimmt oder nöthigt, aber freilassend nöthigt, weil er selbst ein Gott der Freiheit, ein freier Gott ist, dessen Erschaffung der Welt und insonderheit der freien Wesen in der Welt, der Menschen, nur aus dem Gesichtspunkt einer, in seinem Wesen gegründeten, freien Selbstbeschränkung begriffen werden kann. Wäre Gott ein Gott der abstracten, blinden Nothwendigkeit, ein uns mechanisch oder magisch nöthigender Gott: dann bliebe das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit unlösbar; gelöst wird es allein dadurch, daß der uns zur Erreichung unsrer Bestimmung, der positiven, mit der Seligkeit identischen Freiheit, nöthigende Gott selbst frei ist, ein Gott der Freiheit. Als solchen offenbart Er sich darin, daß Er uns in Bezug auf die Erreichung unsrer Bestimmung frei läßt, uns in der formalen oder Wahl-Freiheit die Möglichkeit sowohl der Einwilligung in seinen Willen als der Nichteinwilligung in denselben gewährt; aber nur das Erstere, die Einwilligung in den Willen Gottes, der Uebergang von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich Guten, verwirklicht, erfüllt, vollendet die an sich leere, inhaltlose Freiheit, während das Letztere, die Nichteinwilligung in den Willen Gottes, der Uebergang von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich-Bösen, sofort unsre Freiheit in ihr Gegentheil verkehrt, in Knechtschaft, in Naturnothwendigkeit, wie wir im folgenden Abschnitt näher erkennen werden. Wer sich nicht durch vernünftige Gründe determiniren läßt, ist unfrei (mente captus) und wird unter Vormundschaft gesetzt oder in's Irrenhaus gesperrt. (Herbart.) „Eigentliche (positive) Freiheit" ist „Reife eines sittlichen Willens", die erworben wird, wenn auf Erziehung die rechte Selbsterziehung (Charakterbildung) folgt." (Herbart.) Nun heben sich die Schwierigkeiten, mit welchen sonst der Begriff der formalen Freiheit, wie wir gesehen haben, behaftet ist. Denn nun widerstreitet sie erstens nicht mehr sich selbst, ist kein Grundloses, kein Unbegriff mehr, da sie, sofern sie nur nicht isolirt, abstract genommen, sondern lediglich als Vorstufe, als Vorbedingung der realen oder wesentlichen Freiheit angesehen wird, ihren Grund in Gott hat, dem selbst freien

Gott, dem Gotte der Freiheit, der nicht mechanisch, sondern eben freilassend uns nöthigt. — Nun widerstreitet sie zweitens nicht mehr dem geordneten Naturzusammenhange, da der Gott, der sie geschaffen, zugleich die Natur geschaffen und diese, wie sich uns im moralischen Beweise für das Dasein Gottes zeigte, dazu vorgerichtet und eingerichtet hat, das Mittel zur Ausführung der sittlichen Zwecke des Menschen zu sein und diesen Zwecken gemäß umgebildet zu werden. Das wirklich-zweckmäßige Eingreifen in den Gang der Natur ist, als solches, kein abstract-willkürliches, den Naturlauf störendes, sondern fördert vielmehr die Bestimmung oder den Zweck der Natur, sittlichen Zwecken zu dienen; nur das sittlich-zweckwidrige Eingreifen der von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich-Bösen übergehenden formalen Freiheit stört den Gang, den Zweck der Natur, aber straft auch sich selbst, weil es an sich den Rückschlag der Natur erfährt, dem Banne ihrer Nothwendigkeit verfällt. — Nun widerstreitet die formale Freiheit endlich drittens auch nicht mehr dem religionsphilosophischen Begriffe Gottes, da gerade dieser, der Begriff eines mit Freilassung nöthigenden Gottes, sie mit sich bringt, und da das, wie bemerkt, nur aus einer im Wesen Gottes begründeten freien Selbstbeschränkung verständliche Abtreten eines Wirkungskreises an die menschliche Causalität und Freiheit, falls diese Freiheit nicht gegen ihre eigene Bestimmung gemißbraucht wird, gerade dem göttlichen Zweck einer sittlichen Weltordnung dient, im Falle des Mißbrauchs aber der Macht Gottes dennoch keinen Abbruch thut; denn die gemißbrauchte Freiheit schlägt in Knechtschaft um, macht also sich selbst zu nichte. So heben sich die Schwierigkeiten, die im Begriffe der formalen Freiheit liegen; so löst sich, nach dem gegenwärtigen Stande der Religions-Philosophie, das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit.

§ 18. Wenn wir (§ 17 zu Ende) das Gute, die gute Gesinnung und That, als die Einwilligung in den Willen Gottes, das Böse als die (widerstrebende) Nichteinwilligung in denselben bezeichnen, so bestimmen wir beide Begriffe als einander contradictorisch (ἀντιφατικῶς) entgegengesetzt, d. h. als solche Begriffe, von denen der eine den anderen schlechthin verneint, so daß es zwischen ihnen keinen mittleren, ver-

mittelnden Begriff giebt. Die geschichtliche Entwicklung aber des auf das Problem des Guten und Bösen gerichteten philosophischen Denkens macht es fraglich, ob sie nicht vielmehr als conträr (ἐναντίως) entgegengesetzt zu bestimmen seien, d. h. als solche Begriffe, die innerhalb des Umfangs eines und desselben höheren Begriffs am meisten von einander verschieden sind. Mit dieser Frage hängt auf's Engste die andere zusammen, ob das Böse wie das Gute nothwendig sei oder nicht; denn das Vorhandensein von Gegensätzen im prägnanten Sinne, d. h. von conträren Gegensätzen, ein gegenseitiges Sichfordern, ein ergänzendes Füreinander der Dinge ist als Bedingung ihrer lebensvollen, harmonischen Einheit unzweifelhaft in der Weltordnung Gottes begründet, also nothwendig, keineswegs aber das Vorhandensein des rein-negativen Widerspruchs, ein vernichtendes Widereinander der Dinge. — Die Häupter der antiken Philosophie, Platon und Aristoteles, schwanken in ihren deßfallsigen Bestimmungen, wiewohl ihre ethische Grundrichtung sie dahin zieht, daß das Böse nicht nothwendig sei. Einerseits nämlich sieht Platon (Staat p. 617) das Böse als nicht nothwendig, als vom Menschen grundlos verschuldet an, wenn er sagt: die Schuld ist dessen, der (das Böse) wählte; Gott ist unschuldig. Und ebenso gilt dem Aristoteles das Gebiet des Sittlichen (des Guten und Bösen) für das der Freiheit, nicht der Nothwendigkeit, für das Gebiet dessen, was auch anders sein kann. Nur nachdem der Mensch von freien Stücken Böses gethan, steht es, meint er, nicht mehr in seiner sittlichen Macht, von selbst wieder Gutes zu thun, da die Bosheit dem Auge der Seele den sittlichen Zweck, den es erschauen, und die besonderen sittlichen Zielpunkte, die es für die Praxis feststellen soll, verrückt und entwendet, ja die Verderberin des Princips ist. Andererseits aber soll nach Platon das Böse, welches er „Staat" p. 476a unter die Ideen rechnet, dennoch nothwendig sein, da es stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben müsse, Theaet. p. 176. Und in ähnlicher Tendenz führt Aristoteles (Phys. I, 9) das Böse auf den im Ganzen seines Systems nothwendigen Begriff der Beraubung, des Mangels zurück, ohne welche die

göttliche Energie des Anreizes zu ihrer Welt-Wirksamkeit entbehren würde. — Der Stifter der modernen Philosophie, Cartesius (Medit. IV, Princ. ph. I, 35—39) erklärt das Böse für ein nicht nothwendiges, nicht in der ursprünglichen Menschennatur begründetes Product der den Verstand überholenden Willkür oder gemißbrauchten Freiheit. Dem Vollender des Cartesianismus aber, Spinoza (Vorr. zum 4. Anhang zum 1. Buch der Ethik, Epist. 32 und 36), müssen nach der pantheistischen Anlage seines gesammten Lehrgebäudes Gutes und Böses folgerecht als eingebildete Wahnbegriffe erscheinen, wobei er freilich nur zu versichern, nicht zu beweisen vermag, daß der an der Einbildung leidende Mensch, der Knecht der Affecte, der mit gleicher Naturnothwendigkeit wie ein Stein immer tiefer von einer Stufe der Knechtschaft zur anderen hinabsinkt, plötzlich zur „potentia intellectus" gelange und so sich aus der Knechtschaft zur Freiheit erhebe. (Vgl. Trendel. „Hist. Beitr." II, S. 90 f.) — Auch Leibniz geräth in Zwiespalt mit sich, sofern er einmal aus der geschöpflichen Beschränktheit die Nothwendigkeit nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit des Bösen folgert, welches er als das moralische Uebel von dem metaphysischen und physischen unterscheidet „Causa Dei" §§ 36 u. 69 bei Erdm. S. 655 u. 658), dann aber doch wieder vielfach (vgl. bei Erdm. p. 576 f. mit p. 149) das wirkliche Böse als einen unentbehrlichen Theil der besten Weltordnung Gottes, als eine, wie die Dissonanz in der Musik, unumgängliche Bedingung der Weltharmonie auffaßt. — Nicht minder widerspricht sich Kant, wenn er (WW. Hart. IV, S. 357) den ersten Gebrauch der Vernunft für einen nothwendigen Mißbrauch erklärt und gleichwohl einräumt (Relig. innerhalb der Gränz. d. bloßen Vern., WW. Rosenkr. X, S. 35 und 49), für uns sei, da die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten sei, kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — In Fichte's früherer Lehre, die allerdings schon Ansätze zu der späteren (pantheistisch-mystischen) enthält, wird das Böse gänzlich ignorirt; denn wenn „im empirischen Bewußtsein das reine gegeben" und „eines Jeden Ich selbst die einzige

höchste Substanz" ist (Wissenschaftslehre 1802, S. 16 u. 48), so ist dieses reine Ich natürlich auch durchaus rein vom Bösen wie vom Irrthum. — Schelling will im weiteren Verfolg seiner Freiheitslehre (vgl. § 16) die Wirklichkeit des Bösen (der Erhebung des Particularwillens über den Universalwillen) aus dem Wirkenlassen des Grundes (der ewigen Natur) herleiten, womit nicht gesagt sein solle, daß das Böse aus dem Grunde käme oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei; dieser gehe vielmehr nur auf Erweckung des Lebens, auf Offenbarung Gottes. Trotzdem aber lehrt Schelling, daß, damit diese (Offenbarung) sei, der Grund die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen müsse, daß ohne Zertrennung der Principien die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen, ohne Zwietracht die Liebe nicht wirklich werden könnte. Hiernach ist also auch die Wirklichkeit des Bösen nothwendig zum Zwecke der Selbstoffenbarung Gottes. — Wie Hegel in seiner dialektischen Begriffsbewegung jeden contradictorischen Gegensatz in einen conträren verwandelt, der dann in einem dritten Moment seine Ausgleichung oder höhere Einheit findet (vgl. Ueberweg „System der Logik" S. 199): so ist ihm auch das Böse der conträre Gegensatz des Guten und als solcher eben so nothwendig wie dieses, nämlich der nothwendige Durchgangspunct in der sittlichen Entwicklung des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts. Durch dasselbe Denken, welches jenen s. g. Sündenfall als einen Zwischenfall (Uebergangsstufe) veranlaßte, empfängt nach Hegel der Geist „die Kraft, die ihn in alle Wahrheit leitet", Logik I, S. 44. 2. Aufl. Abweichend von den übrigen Schülern Hegel's lehrt Rosenkranz (System der Wissenschaft 1850 S. 446 § 677), das Böse sei das absolut Grundlose, das Wunder der negativen Willkür.

Die Bezeichnung des Guten und Bösen, als contradictorisch entgegengesetzter Begriffe ist oft bestritten worden, indem man das Gute und Böse vielmehr als conträr entgegengesetzte Begriffe bestimmt hat, d. h. als solche Begriffe, die innerhalb des Umfangs eines und desselben höheren Begriffs am meisten von einander verschieden sind und gleichsam am weitesten von einander abstehen, als

die entlegensten Endpunkte Eines Begriffsgebiets, welche zwischen sich (wie z. B. schwarz und weiß im Bereich der Farbe) Mittelglieder zulassen. Es fragt sich, welche von beiden Bezeichnungen die richtige ist. Mit dieser Frage hängt aber unmittelbar die andere zusammen, ob das Böse, dessen Möglichkeit wir im Interesse der formalen Freiheit für nothwendig erkannt haben, auch als wirkliches, actuelles nothwendig sei oder nicht. Sind nämlich Gut und Böse conträr entgegengesetzte Begriffe, dann ist das Böse wie das Gute nothwendig; denn dann fallen sie beide unter Ein positives, in der sittlichen Weltordnung Gottes begründetes (mithin sittlich-nothwendiges) Begriffsgebiet; nicht aber, wenn sie einander contradictorisch entgegengesetzt sind; denn das Negative als solches hat keinen Grund in der Weltordnung Gottes, liegt mithin außerhalb des Bereichs der Nothwendigkeit. Wir wollen dieß und damit eben den Zusammenhang der beiden Fragen noch etwas näher beleuchten und dann zuvörderst wieder, wie bei'm vorigen Problem, einen Blick werfen auf die bedeutendsten bisherigen Lösungsversuche in der alten und in der neueren Philosophie.

Das speculative Denken setzt in der Natur oder ursprünglichen Beschaffenheit der Dinge, in der reinen Objectivität der Welt, damit sie eine lebendige, harmonische Einheit (ein wahres Kosmos) sei, damit Leben, Bewegung, Bestimmtheit und nicht bestimmungslose Eintönigkeit, todte Ruhe in ihr herrsche, Gegensätze im engeren Sinn, d. h. conträre Gegensätze unbedingt voraus, ein gegenseitiges Sich-fordern, ein ergänzendes Füreinander der Dinge; eben als die Bedingung ihrer harmonischen Einheit, keineswegs aber ein vernichtendes Widereinander der Dinge, keineswegs die reine Negation, das Nicht oder Nichts des Widerspruchs, des contradictorischen Gegensatzes. Dieses liegt nicht in der ursprünglichen Natur der Dinge, nicht in der reinen Objectivität der Welt, ihrem speculativen Begriffe nach; sondern es ist lediglich ein Gebilde der Willkür des Denkens; es findet sich, wie schon Aristoteles erkannte Metaph. VI, 4, *οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* Was Gott schafft, setzt, ponit, ist eo ipso positiv; daß Gott ein Negatives setzen (ponere), daß er in dem Sinne „verneinen" sollte, wie es vom Mephistopheles heißt, er sei „der Geist, der stets verneint", ist ein Widersinn, undenkbar. Man darf sich hier nicht durch den dermaligen Sprachgebrauch täuschen lassen. Das jetzt einmal übliche Nicht auch des conträren Gegensatzes — und vollends das ebenfalls

übliche Nicht der bloßen Verschiedenheit — diese beiden in der Objectivität keineswegs indicirten Nichte sind der Sache nach durchaus andere als das Nicht, als die reine Negation des Widerspruchs, wenn auch sprachlich dasselbe. Nun aber ist es — nach dem einstimmigen Urtheile der sonst verschiedensten Philosophen und speciell Logiker — das Urgesetz aller Gesetze des Denkens und seine einzige, mit unbedingter Nothwendigkeit ihm gesetzte Bestimmung, nachzudenken, was in den Dingen ihm uranfänglich, ursprünglich ist vorgedacht worden, das wahre Sein, das Wesen der Objectivität im subjectiven Denken nachzubilden. — Folglich begeht das Denken, indem es willkürlich die reine Negation, das Nicht oder Nichts des Widerspruchs, in die ursprüngliche Natur der Dinge, in die Welt, zu deren reinem Begriff nur ein ergänzendes Füreinander der Einzelwesen, nicht ein vernichtendes Widereinander derselben gehört, hinein denkt, etwas nicht Nothwendiges, Gesetzloses, Gesetzwidriges, und dieses gesetzwidrige, nicht nothwendige Denken (Brechen vom Baume der Erkenntniß) nennen wir eben (ob mit Recht, wird sich später zeigen) das Böse. Erst durch diese Gesetzwidrigkeit, durch diesen Widerspruch des Denkens, ist der Widerspruch auch in das Sein, in der ursprünglichen Natur, in die reine Objectivität der Welt hineingekommen, und nun ist es allerdings ein objectiver Widerspruch, nicht bloß ein conträrer Gegensatz, in der auf Harmonie, auf ein Leben aller Geschöpfe, aller Natur-Glieder mit und durch und für einander angelegten Natur, eine Desorganisation des Weltorganismus, wenn z. B. durch ein Erdbeben Tausende von Menschenleben vernichtet werden, und Aehnliches. Angesichts solcher Phänomene fragt der herbartianische Philosoph und Mathematiker Drobisch, gerade auch bei Erwähnung eines Erdbebens, mit vollem Recht: „wo ist denn da der Zweckbegriff, der die ganze Welt durchwalten soll?“ Daß solche Vernichtung, Verwüstung des Höchsten der irdischen Natur, des Menschengeschlechts, nimmermehr der Zweck der Natur sein kann, wird jeder, der mit unbefangenem Sinne darüber nachdenkt, zugestehen. Das Uebel wird von dem einfachen, geraden Gefühl jedes Menschen als ein nicht-sein-Sollendes empfunden, als Ausnahme von der Regel des Lebens, als Lebenshemmung, als dem Lebenszweck widerstreitend. Wer darin bloß ein „scheinbares Mißverhältniß“, ja eine (nicht etwa nur nachträglich, etwa zur Strafe des Bösen, sondern von Hause aus) „nothwendige Präventivmaß-

regel" im großen Haushalte der Natur gegen die Uebervölkerung erblickt, wie Ulrici in seinem sonst trefflichen Werke „Gott und die Natur" S. 384, der thue es, aber meine nicht, seine Ansicht damit, daß es nun einmal so sei, oder damit, daß Leben, Bewegung in der Welt sein müsse, bewiesen zu haben oder beweisen zu können. Den Beweis wird er wohl schuldig bleiben. Leben ist da, wo conträrer Gegensatz ist; eines Widerspruchs bedarf es dazu nicht. Demnach können wir so viel als ausgemacht ansehen, daß, wenn das Gute und Böse wirklich im Widerspruch zu einander stehen, contradictorisch entgegengesetzt sind, dann das Böse nicht nothwendig, sondern ein Product der Willkür ist. Mehr aber als dieß, als den unmittelbaren Zusammenhang der Frage, ob Gut und Böse contradictorisch oder conträr entgegengesetzt sind, und der Frage, ob das Böse nothwendig ist oder nicht, beabsichtigten wir vor der eigentlichen Behandlung des Problems nicht zu erweisen. Ist dieser Erweis gelungen, so wird sich dadurch eben die Behandlung, die Untersuchung selbst wesentlich vereinfachen. Denn das wissen wir nun: ist das Böse dem Guten contradictorisch entgegengesetzt, so ist es nicht nothwendig. Es bleibt also in der Hauptsache, in erster Linie, nur jenes zu prüfen.

Sehen wir nun zunächst, in gedrängtem Umriß, die Lehren alter und neuerer Philosophen darauf hin an, wie sie zu unsrem Problem sich stellen!

Das Erste, was wir hier zu bemerken haben, ist, daß die beiden Häupter der antiken Philosophie, Platon und Aristoteles, mit ihrer Lehre vom Bösen nicht in's Klare, nicht zu einem befriedigenden einheitlichen Abschluß kommen. Einmal nämlich, indem sie ihrer ethischen Grundrichtung treu bleiben, ist ihnen das Böse nicht nothwendig, sondern vom Menschen grundlos verschuldet. Nach Platon (Gesetze X, p. 904) ist die Seele, sobald sie aus freien Stücken ihren ursprünglich guten Zustand willkürlich aufgegeben, nun dem Verhängniß verfallen, unfrei geworden, aber eben durch ihre Schuld. Die Seelen, sagt er a. a. O., tragen in sich selbst den Grund der Veränderung; aber sich verändernd (sich zum Bösen wendend), gehen sie ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz, *κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξον καὶ νόμον*. Die Schuld — so lauten seine Worte im „Staat", p. 617, Worte, die man, als wären sie sein Wahlspruch gewesen, unter eine alte Büste von ihm gesetzt hat

— die Schuld ist dessen, der wählte, das Böse wählte, αἰτία ἑλομένου, Gott ist unschuldig, θεὸς ἀναίτιος. „Staat" II, 379c.: τῶν κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεὸν, u. p. 380c. Es ist die Schuld des Menschen, daß die Welt im Argen liegt, und in diese arge Welt eintretend — sagt, ja weissagt er im „Staat" II, p. 361 f. wird und muß der Gerechte (der Reine, Schuldfreie) immer im Elend sein, μαστιγώσεται . . . τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται, in crucem sive palum tolletur: das Jes. 53 der Heiden. — Und eben so betrachtet Aristoteles das Gebiet des Sittlichen als das der Freiheit, nicht der Nothwendigkeit, als das Gebiet desjenigen, was auch anders sein kann, τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν. Anfänglich zwar, lehrt er, ἐξ ἀρχῆς μὲν, ursprünglich, stand es solchen, die jetzt böse sind frei, es nicht zu sein, ἐξὴν τοιούτοις (τοῖς κακοῖς), μὴ γενέσθαι. Daher sind sie freiwillig so, wie sie sind, sie sind dafür verantwortlich, διὸ ἑκόντες εἰσί. Nachdem sie aber einmal böse geworden, steht es nicht mehr bei ihnen, in ihrem Belieben, es nicht zu sein, γενομένοις δὲ οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι. Eth. Nic. III, 7. Denn die durch den Mißbrauch der Wahlfreiheit verschuldete Bosheit (κακία oder μοχθηρία) verrückt und entwendet gleichsam dem Auge der Seele (dem ὄμμα τῆς ψυχῆς) den sittlichen Zweck, den es erschauen, und die besonderen sittlichen Zielpunkte, die es für die Praxis, für das rechte Handeln feststellen soll, sie hintergeht es und ist die Verderberin des Princips, τὸ τέλος . . . εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται. διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς . . . ἔστιν ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. Eth. Nic. VI, 5 und 13. So jedoch war es ursprünglich nicht. „Im Ursprünglichen sagt er wörtlich Metaph. IX, 9, ist nichts Böses, ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς οὐθέν ἐστι κακόν." Also: er lehrt hiernach auf's Bestimmteste, daß das Böse ursprünglich nicht nothwendig, daß es ein in die Objectivität der Welt ohne jeglichen Vernunftgrund, insofern grundlos, hineingekommener contradictorischer Gegensatz des Guten ist. Andererseits aber, an anderen Stellen ihrer Werke, bleiben diese großen Denker ihrer ethischen Grundrichtung nicht treu, sondern schlagen beiher auch den Weg ein, das Böse als einen zur Weltharmonie, wenn schon nur vorübergehend, nothwendigen Gegensatz des Guten begreifen zu wollen oder, was ganz dasselbe ist, es überhaupt begreifen, es aus Vernunftgründen, d. h. zuletzt immer, da doch Gott

der einige letzte Grund (der Sitz und Urquell aller vernünftigen Nothwendigkeit) ist, es aus Gott ableiten zu wollen. Untergehen, antwortet Sokrates im platonischen Dialoge Theaetet p. 176 einem Mitunterredner, — kann das Böse nicht, da es stets etwas dem Guten Entgegengesetztes, wenigstens, wie Platon schüchtern sagt, einigermaßen Entgegengesetztes geben muß, *οὐκ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ θεόδωρε, ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.* Und im „Staat" (Rep. p. 476a) wird das Böse geradezu in die Ideenwelt d. h. in die Welt, wie sie sein sollte und soll, wie sie ursprünglich war, verlegt, mit unter die Ideen gerechnet, mithin nicht als ein lediglich Erfahrbares, sondern als ein mit speculativer Nothwendigkeit zu Denkendes, zu Begreifendes angesehen. Ganz ähnlich aber läßt Aristoteles da sich vernehmen, wo er das Böse auf den im Ganzen seines Systems nothwendigen Begriff der *στέρησις*, der Beraubung, des Mangels, des Noch-nicht-so-seins, wie es sein sollte, zurückzuführen sucht. Die *στέρησις* ist ihm die Ursache des Bösen, des *κακοποιόν*, Phys. I, 9 und *στέρησις* ist ihm, im Unterschiede von *ἀπόφασις*, reale Negation, also doch *ἐν τοῖς πράγμασιν*. Ohne die *στέρησις* aber würde, meint er, das höchste Gute, Gott, nicht zur Welt-Wirksamkeit gereizt (sollicitirt), wäre er nicht auch in Bezug auf die Welt die ewige Energie, in der nach Aristoteles sein Wesen besteht. Folglich ist auch das von der *στέρησις* verursachte Böse der unentbehrliche conträre Gegensatz, das *ἐναντίον*, des *θεῖον καὶ ἀγαθόν*. Sind demnach das Gute und das Böse, gleich dem Geraden und Krummen, der geraden und ungeraden Zahl ꝛc., contrarie opposita, *ἐναντίως ἀντικείμενα*, so treten sie, nach der eigenen uns bekannten Lehre des Aristoteles, unter Ein *γένος*, als die *πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα*. Damit ist aber nicht nur ihre gedankliche Vereinbarkeit unter Einem höheren Begriffe, sondern auch, sofern alle *γένη* zuhöchst von Gott gewirkt sind, von Gott herstammen, die Nothwendigkeit ihrer Eintragung in das göttliche Wesen angezeigt (indicirt). Gefolgert hat freilich Aristoteles selbst so nicht: er sagt nirgends, daß Gott das Böse geradezu bewirkt, oder gesetzt habe; aber die Prämissen dieser Folgerung, dieses Schlusses, liegen bei ihm vor. Auch der berühmte Interpret des Aristoteles, Brandis, sagt in seinem Werke über ihn (Aristoteles S. 718): „Schwerlich möchte es ihm gelungen sein, die sich seiner Zurückführung des Bösen auf die *στέρησις* entgegenstellenden Schwierigkeiten zu besei-

tigen." Das Resultat also, welches sich uns aus der eben betrachteten Lehre der beiden größten Philosophen des Alterthums über das Böse und sein Verhältniß zum Guten ergiebt, ist: sie schwanken in der Bestimmung desselben. Da, wo sie ihrer ethischen Grundrichtung treu bleiben, erscheint ihnen das Böse als nicht nothwendig, somit als contradictorischer Gegensatz des Guten; anderwärts aber finden sich Erklärungen bei ihnen, die es unzweifelhaft machen, daß ihnen das Böse gleichwohl auch für nothwendig galt, für den conträren Gegensatz des Guten.

Was die moderne Philosophie betrifft, so führt ihr Stifter, Cartesius, das Böse auf den Irrthum zurück, als auf ein Ueberholtwerden des Verstandes durch den Willen, durch einen Mißbrauch der Willensfreiheit. Unde nascuntur mei errores? fragt er in der vierten seiner Meditationen, und antwortet: nempe ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam (den Willen) non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa, quae non intelligo, extendo; ad quae cum (voluntas) sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco. Erläutert wird das hier in Kürze Vorgetragene durch eine längere Stelle der Princ. ph. I, 35—39, eine Stelle, die eine gründliche Einsicht in des Cartesius Lehre vom Bösen giebt. „Intellectus perceptio (die begreifende Thätigkeit des Verstandes) non nisi ad ea pauca, quae illi offeruntur, se extendit, estque semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil unquam advertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel immensae illius, quae in Deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat: adeo ut facile illam ultra ea, quae clare percipimus, extendamus; hocque cum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli. Neque tamen ullo modo Deus errorum nostrorum auctor fingi potest, quod nobis intellectum non dedit omniscium. Est enim de ratione intellectus creati, ut sit finitus, ac de ratione intellectus finiti, ut non ad omnia se extendat. Quod vero latissime pateat voluntas, hoc etiam ipsius naturae convenit, ac summa in homine perfectio est, quod agat per voluntatem h. e. libere, atque ita peculiari quodam modo sit auctor suarum actionum et ob ipsas laudem mereatur. Non enim laudantur automata (sich selbst bewegende Maschinen), quod motus omnes,

ad quos instituta sunt, accurate exhibeant, quia necessario illos sic exhibent; laudatur autem eorum artifex, quod tam accurata fabricarit (unklassisch statt fabricatus sit), quia non necessario, sed libere ipsa fabricavit. Eademque ratione magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti. Quod autem in errores incidamus, defectus (Mangel, Fehlerhaftigkeit) quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura, utpote quae eadem est (unklassisch statt sit), cum non recte quam (atque) cum recte judicamus. Et quamvis tantam Deus perspicacitatem intellectui nostro dare potuisset, ut nunquam falleremur: nullo tamen jure hoc ab eo possumus exigere. Nec quemadmodum inter nos homines, si quis habeat potestatem aliquid impediendi nec tamen impediat, ipsum dicimus esse ejus causam, ita etiam, quia Deus potuisset efficere, ut nunquam falleremur, ideo errorum nostrorum causa est putandus. Potestas enim, quam homines habent uni in alios, ad hoc est instituta, ut ipsa utantur ad illos a malis revocandos, ea autem, quam Deus habet in omnes, est quam maxime absoluta et libera (gegen das Ethische indifferent!), ideoque summas quidem ipsi debemus gratias pro bonis, quae nobis largitus est; sed nullo jure queri possumus, quod non omnia largitus sit, quae agnoscimus largiri potuisse. Quod autem sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum." So weit Cartesius. Zwar zeigt insonderheit das Letzte, daß er seinen Gottesbegriff nicht vollkommen ethisch zu fassen und festzuhalten vermochte; jedenfalls aber enthielt seine Lehre von dem Bösen als einem Producte der den Verstand überholenden Willkür oder gemißbrauchten Freiheit einen trefflichen Anknüpfungspunkt für die Lehre vom Bösen als nicht nothwendigen, contradictorischen Gegensatz des Guten. — Doch gerade ihn, diesen Anknüpfungspunkt, ließ der Fortsetzer und Vollender des Cartesianismus, Spinoza, fallen. In seinem Systeme mußte, der pantheistischen Anlage nach, das Böse entweder für etwas Positives erklärt und dann in die göttliche Substanz gesetzt werden, die eben Alles

ist, oder es mußte als ein bloß negativer Begriff aufgefaßt werden, der weder in Beziehung auf Gott noch an und für sich, sondern nur für die täuschende Einbildung (imaginatio) des Menschen Gültigkeit habe. Spinoza entscheidet sich für das Letztere, Vorrede zum 4. und Anhang zum 1. Buche der Ethik. Dort sagt er: bonum et malum quod attinet, nihil positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Hier setzt er noch deutlicher statt „praeter cogitandi modos „praeter imaginandi modos." Und ähnlich spricht er sich im 32. Briefe aus: „Non possum concedere, peccatum et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtra dico non solum, peccata non esse aliquid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie, vel humano modo, loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare. Das Positive in der bösen Handlung rühre allerdings von Gott her; allein dieß mache sie nicht zur bösen Handlung, sondern nur überhaupt zur Handlung. Dieß lehrt und erläutert er durch ein Beispiel im 36. Briefe: „Statuo Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecunque etiam illa sint. Si jam poteris demonstrare, malum, errorem, scelera etc. quidquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse, id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere, ideoque dici non posse, Deum ejus esse causam. Neronis verbi gratia matricidium, quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat: nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit et tamen, saltem ita ut Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiae exprimere et idcirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit." Hierdurch aber verfällt Spinoza in offenbaren Widerspruch mit sich selbst: was er hier das Positive an

der bösen Handlung nennt, ist im Gegentheil vielmehr bloße Form, und was er Form nennt, die Absicht bei der bösen Handlung, gerade dieß macht das Positive an ihr aus, wie Spinoza selbst anerkennt, wenn er Ethik V, prop. 42 sagt: „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus." Da die Tugend zugestandenermaßen nicht nach dem Erfolg, nicht nach der von mancherlei Zufälligkeiten abhängigen Art und Weise, wie die Absicht verwirklicht wird, beurtheilt werden kann, so muß die Substanz, das Positive der tugendhaften Handlung, eben weil sie mit der beatitudo identisch ist, das Innere, die Absicht, die Gesinnung sein, und dasselbe muß natürlich auch umgekehrt von der bösen, untugendhaften Handlung gelten. Die Absicht aber, die Gesinnung kann nicht in der bloßen Einbildung (imaginatio) liegen; denn sonst würde die mit der guten Handlung verbundene Seligkeit (beatitudo), die mit der bösen verbundene Unseligkeit auch nur, was Spinoza keineswegs will, eine eingebildete sein. Daß er seine Lehre von der Einbildung als der eigentlichen Quelle des Bösen nicht durchzuführen vermag, giebt sich bei ihm noch auf andere Weise kund. Im ganzen 4. Buche der Ethik, de servitute humana seu de affectuum viribus, einem erschütterndgroßartigen Seitenstück zum 7. Capitel des Römerbriefs, beschreibt er meisterhaft, daß der an der Einbildung, an der falschen, verworrenen Denkweise, Leidende unfehlbar, mit derselben Naturnothwendigkeit wie ein Stein, immer tiefer von einer Stufe der Knechtschaft zur anderen hinabsinkt; aber plötzlich, im 5. Buche, kommt der so Leidende aus der Imagination heraus zur Vernunft, zur potentia intellectus, und erhebt so sich aus der Knechtschaft zur Freiheit. Das behauptet Spinoza, ohne es auch nur versuchsweise zu beweisen. Deßhalb sagt Trendelenburg in seiner Abhandlung „über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg" (Hist. Beiträge II, S. 90 f.) ganz richtig: „Man hat keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen (bei Spinoza) die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt werde." Mithin ist Spinoza's Lehre vom Bösen in sich unhaltbar. — Auch der nächste bedeutende Philosoph nach Spinoza, Leibniz, stellt keine widerspruchsfreie Theorie des Guten und Bösen auf. Er unterscheidet das Böse als das moralische Uebel von dem s. g. metaphysischen Uebel, der

bloßen Endlichkeit, Beschränktheit, Unvollkommenheit der Geschöpfe als solcher, und von dem physischen Uebel, dem Leiden als der unausbleiblichen Folge und heilsamen Strafe des Bösen. Nur was er von dem ersten, dem moralischen Uebel oder dem Bösen, lehrt, kann hier in Betracht kommen. Nun spricht er zwar Gott vom Bösen völlig frei und folgert aus der geschöpflichen Beschränktheit die Nothwendigkeit nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit des Bösen: „malum morale, sagt er in seiner Schrift Causa Dei §§ 36 u. 69 (bei Erdm. S. 655 u. 658), malum morale seu malum culpae numquam rationem medii (eines Mittels, einer nothwendigen Uebergangsstufe zum Guten) habet, neque enim, apostolo monente, facienda sunt mala, ut eveniant bona . . . . necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia." Hiernach also faßt er das Böse als nicht nothwendig, als contradictorischen Gegensatz des Guten. Allein wie stimmt hiermit, was er ebenfalls lehrt, daß das wirkliche Böse und das Gute Gegensätze seien, contrarie opposita, und als solche die unerläßlichen Bedingungen der Weltharmonie, wie Dissonanzen in der Musik? Bei Erdm. S. 149: „Quod oculi in pictura, idem aures in musica deprehendunt. Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissime consonantiis miscent, ut excitetur auditor et quasi pungatur et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur; eodem ex principio insipidum (fade) est, semper, dulcibus vesci; acria, acida, imo amara sunt admiscenda, quibus gustus excitetur; qui non gustavit amara, dulcia non meruit, imo nec aestimabit." So, meint er, sei auch das Böse nothwendig als Reizmittel zum Guten, welches ohne solchen Contrast gleichsam langweilig sein würde; das Böse bildet einen Theil der besten Weltordnung Gottes, optimae rerum seriei partem facit; die Flecken der Sonne erhöhen ihre Schönheit, les taches du soleil relèvent sa beauté. Daß diese Ansicht vom Bösen mit jener, nach der es nicht nothwendig sein soll, unvereinbar ist, leuchtet ein. — Nächst Leibniz hat kein Denker auf die sittliche Stimmung der Mit- und Nachwelt, auf Religion und Religionswissenschaft so mächtig eingewirkt als Kant. In seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" verbirgt sich ihm keineswegs das Dasein einer „natürlichen Dialektik", eines Hanges, wider die strengen Gebote der Pflicht, wider das

„gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft gegebene" moralische Gesetz (das Gewissen) zu „vernünfteln" (WW. Hart. IV, S. 24, 152 u. 290). Hiernach also zu urtheilen, weiß Kant sehr wohl Bescheid um die paulinischen Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen, die λογισμοὶ κατηγορούντες ἀλλήλων ἢ ἀπολογούμενοι, Röm. 2, 15. Aber in den um dieselbe Zeit verfaßten geschichtsphilosophischen Abhandlungen (zur Ph. d. Gsch.) lehrt er auf's Bestimmteste, die Sünde (das Vernünfteln) sei ein nothwendiger „Uebergang", der „erste Gebrauch der Vernunft sei ein nothwendiger Mißbrauch" (WW. IV, S. 297 f. 348 f. und 357). Nun hat er allerdings später, in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft", diesen Ausspruch factisch zurückgenommen, denn er sagt da wörtlich Ausg. von Rosenkranz (WW. X), S. 35 u. 49: „Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen, nicht den bloßen Schranken unsrer Natur, entspringen können, und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne." (Also: das Böse nicht nothwendig, unbegreiflich, nur erfahrbar, auch nicht als Uebergang zum Guten nothwendig, — der contradictorische Gegensatz desselben.) Und demgemäß heißt es an einer anderen Stelle der nämlichen Schrift nach der soteriologischen Kehrseite unsrer Frage, nach Seiten der Heils- und Versöhnungslehre, die selbstverständlich bedingt ist durch die Lehre vom Bösen, vom Unheil: „Es ist nicht eben so wohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur (radical) böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das letztere, das Ideal der Heiligkeit, die Menschheit annehme und sich zu ihr herablasse" (das Ideal sich realisire, das Wort Fleisch werde). Dieß ist die Stelle, welche man wohl die am meisten antirationalistische nennen kann im ganzen Umfange der Kantischen Schriften. Mir ist keine ähnliche aufgestoßen. Allein dessenungeachtet nimmt er, auch in dieser, sein System gewissermaßen abschließenden Arbeit, in offenbarem Widerspruch mit dem, was wir eben gehört haben, seinen alten Satz ruhig wieder auf: weil der Mensch nach dem immanenten Sittengesetz gut sein solle, so müsse er es (von selbst, auf eigenen Füßen stehend) auch können: wogegen noch neuerdings Schaarschmidt in seinem „Entwicklungsgang der neueren Speculation" (S. 97 f.) ganz treffend eingewendet hat:

„Warum, fragen wir Kant, wenn wir das Können und Sollen haben, haben wir denn nicht auch das Vollbringen? Wenn Kant aus dem Sollen das Können folgert: was hält ab, aus dem Nichtvollbringen das Nichtkönnen zu folgern? Die eine Einseitigkeit ist so berechtigt wie die andere." Kurz, man sieht, daß Kant trotz seiner Lehre vom radicalen Bösen — einer Lehre, welche die namhaftesten Rationalisten der damaligen Zeit im höchsten Grade stutzig und an Kant, ihrem Meister, dem Vater des Rationalismus, irre machte: „wie kommt der Königsberger Weise, der Heros der reinen Vernunft, auf dieses Ammenmährchen und Pfaffengeschwätz vom radicalen Bösen?" — ich sage: man sieht aus dem Obigen, daß Kant trotz dieser Lehre, trotz tiefer Blicke in das Verderben, das Unheil der Menschheit, doch niemals das im 7. Capitel des Römerbriefs niedergelegte schwere Stück innerer Menschengeschichte, niemals etwas von dem zwiefachen Gesetz, mit durchdringendem Bewußtsein kann erfahren haben „Ich habe Lust an Gottes Gesetz — dem immanenten Sittengesetze Kant's — nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern" und wie es da weiter heißt „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich." Kant wußte davon nichts, daß das Böse nicht eine bloß ideelle, abstract-geistige Potenz ist, sondern uns in die Natur, recht eigentlich in's Blut dringt. Es ist leicht gesagt: folge dem immanenten Sittengesetze, du kannst, weil du sollst, bändige deine Begierden, die Naturtriebe! Aber wie will ich's machen, daß ein ander Blut in meinen Adern rolle? „Ich elender Mensch; wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Hier ist die paulinische Ethik unvergleichlich tiefer und wahrer als die sonst mächtige, eindringlich-ernste sittliche Anschauung Kant's. — Was endlich die nachkantische Philosophie anlangt, so haben weder Fichte noch Schelling (geschweige denn Herbart) einen so andauernd-bestimmenden Einfluß auf die ethische Richtung des Zeitbewußtseins geübt, als Kant. — Fichte, in der ersten Phase seines Philosophirens, ignorirt, wenn man nur auf das ausdrücklich Vorliegende sieht, das Böse, die Sünde, gänzlich, sofern er „im empirischen Bewußtsein das reine gegeben" sein läßt und „eines Jeden Ich selbst" für die „einzige höchste Substanz" erklärt (Wissenschaftslehre, 1802, S. 16 u. 48): das reine Ich ist auch durchaus rein vom Bösen, von der Sünde, vom Irrthum. In der späteren Wendung aber, zu welcher

sich übrigens schon in der früheren Ansätze genug finden (der Atheismus Fichte's ist, wie aller Atheismus, Versuch: er kommt nicht zu Stand und Wesen), sucht er Ruhe von dem Titanenkampf seiner Jugend in einem mystisch verklärten Spinozismus, auf welchen in Ansehung unsres Fragepunktes dasselbe zutrifft, was wir über den ursprünglichen alten und eigentlichen Spinozismus urtheilen mußten. — Wohin Fichte erst in Folge eines erschütternden Umschwungs kam, damit fing der selbstständig werdende, von dem früheren Fichte sich emancipirende Schelling an: mit einer Erneuerung der Lehre Spinoza's in seiner Natur- und Identitätsphilosophie. Aber wir haben schon, unter § 16, gesehen, wie er in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" dem Spinozismus oder Pantheismus sich zu entwinden strebt. Er hatte dort die Freiheit aus dem dunklen Grunde, aus der ewigen Natur, die in Gott ein Anderes als Er sein soll, abgeleitet und sie bestimmt, als das Vermögen des Guten (der Einwilligung des in jenem Grunde wurzelnden Eigen- oder Particularwillens in den reingöttlichen Universalwillen) und des Bösen (der Erhebung des Particularwillens über den Universalwillen). So weit hatten wir ihn damals schon begleitet. Um nun aber die Wirklichkeit des Bösen, das Heraustreten des Menschen aus der anfänglichen Unentschiedenheit, zu erklären, sucht Schelling (in derselben Schrift) einen allgemeinen Grund der Sollicitation (der Versuchung zum Bösen) aufzufinden. Nicht von einem geschaffenen Geiste kann sie, meint Schelling, ausgehen; denn eben wie das Böse in der Creatur entspringe, ist die Frage. Nur das Wirkenlassen des Grundes scheint ihm hier Aufschluß zu geben, nur dieß dem Begriff der göttlichen Zulassung den wahren Inhalt zu leihen. Es soll damit, lehrt er ausdrücklich, nicht gesagt sein, daß das Böse aus dem Grunde käme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei." Der Wille zur Schöpfung war nach Schelling unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, des Guten, und das Böse kam weder als Mittel noch als conditio sine qua non noch als Gegenstand göttlichen Rathschlusses oder göttlicher Erlaubniß in Betracht. „Nur die Erweckung des Lebens ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich." — Aber ist denn damit die Sollicitation, die Schelling erklären will, wirklich erklärt? Keineswegs. Denn wenn das Wirken des Grundes an sich selbst noch kein Böses ist, so kann es auch entweder nicht zum Bösen

sollicitiren, oder wenn dieß gleichwohl geschieht, so kehrt die Frage wieder, wie diese Erregung im Menschen zum Bösen ausschlagen konnte. Auch läßt sich nicht läugnen, daß Schelling dennoch, von den eben vernommenen Aeußerungen abweichend, nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen für etwas zur Selbstoffenbarung Gottes Nothwendiges hielt. „Der Grund, sagt er, ist nur ein Wille zur Offenbarung; aber eben damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen." „Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit (die göttliche Wesenheit) ihre Allmacht nicht erweisen; wäre keine Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden." „Nur die überwundene aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute." Nach diesen Aussprüchen ist die Wirklichkeit des Bösen, in offenbarem Widerspruch mit jenen, doch die conditio sine qua non der Selbstoffenbarung Gottes; dann aber ist auch die unmittelbare Zurückführung des Bösen auf Gott um so weniger zu umgehen, als Gott nach Schelling alle Folgen seiner Offenbarung vorhergesehen. Das Problem, wie das Böse „nur in der Creatur entspringen" und zugleich aus dem Wirken des Grundes erklärt werden soll, ist also nicht gelöst. — Aber nicht bloß im Menschen wird nach Schelling durch das Wirken des Grundes der Eigenwille erregt; auch der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dem Geschehensein einer solchen Erregung, durch welche alles Leben den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erreicht hat. Es giebt in ihr neben präformirten sittlichen Verhältnissen unverkennbare Vorzeichen oder Anzeichen des Bösen, und der Tod der organischen Wesen kann nicht als ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen. Das Böse ist daher ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip. Als solches aber tritt es erst im Menschen auf. Die Entscheidung für das Böse wie für das Gute ist seine That. Aber diese Entscheidung fällt nach Schelling außer aller Zeit, fällt mit der ersten Schöpfung, wenngleich als eine von ihr verschiedene That, zusammen. Sie gehört der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern „durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch als eine der Natur nach ewige That." Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (in das Centrum) erschaffen, und so reicht auch sein Leben, seine That an den Anfang derselben. Daher trotz der unläugbaren Nothwendig-

keit der Handlungen doch das Bewußtsein, daß wir nicht gezwungen handeln, daß unsre Handlungen uns zugerechnet werden. Selbst eine Umwandlung vom Bösen zum Guten liegt schon in jener anfänglichen That der Entscheidung, durch welche der Mensch dieser und kein anderer ist. Eine Prädestination, das sieht Schelling ein und giebt er zu, wird hierdurch allerdings statuirt, aber nicht, meint er, im Sinn eines grundlosen Rathschlusses Gottes, sondern in dem Sinn: wie der Mensch hier und jetzt handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt, — so hat er sich selbst prädestinirt. — Jedoch abgesehen von dem Mangel einer wissenschaftlichen Begründung solcher überzeitlicher, ewiger Entscheidungsthat des Menschen, müssen wir (mit Heyder) fragen: „Wird durch diese Lehre nicht der Kampf des Bösen und Guten in die Ewigkeit selbst verlegt und diese gegen ihre Natur zum Schauplatz dessen, was sich nur successiv in der Zeit vollzieht? Kann ferner das Böse, in gleicher Weise wie das Gute, als ewig bezeichnet werden, ohne einen Dualismus einzuführen und ohne den Charakter des Bösen zu alteriren, nach welchem, wie Schelling selbst lehrt, ihm der nur dem Guten eigne Friede der Ewigkeit versagt ist? Und würde endlich eine solche Selbstprädestination des Menschen, über die er jetzt keine Gewalt mehr hat, die Freiheit minder beeinträchtigen, als irgend eine andere Art der Prädestination? Sonach ist auch Schelling's Theorie des Bösen von Schwierigkeiten und Widersprüchen aller Art durchzogen, und auch an ihm hat es sich bewährt, was H. Ritter einmal sagt: „die Lehre vom Bösen ist der Probstein der Systeme." — An den früheren pantheistischen Schelling schloß Hegel sich an. Wie er in seiner dialektischen Begriffsbewegung jeden contradictorischen Gegensatz in einen conträren verwandelt, der dann in einem dritten Moment seine Ausgleichung oder Versöhnung (höhere Einheit) findet; wie er, gleich auf der ersten Kategorienstufe, das Nichtsein als dem Sein conträr-entgegengesetzt faßt und beide in dem Werden sich aufheben läßt: so ist ihm auch das Böse der conträre Gegensatz des Guten und als solcher eben so nothwendig wie dieses, nämlich der nothwendige Durchgangspunkt in der sittlichen Entwicklung des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts. Diese Lehre ist von keinem früheren oder späteren Denker so bestimmt, so energisch verkündet worden als von Hegel, ist durch ihn und seine Schule erst recht weltkundig oder allmählich zum Eigenthum nicht bloß der Gebildeten, sondern auch der Massen

geworden. Der in Hegels Augen „mythische" Sündenfall und Verlust des Paradieses ist, von der Hülle des Mythos befreit, in Wahrheit — so lehrte er ausnahmsweise klar und gemeinverständlich — das nothwendige Verlassen des „Parkes" (ὁ παράδεισος), wo nur die Thiere bleiben können, während der Mensch „erst Mensch wird durch den Sündenfall, den ewigen Mythos", Philosophie der Geschichte S. 391. (Der sprachliche Scherz über das Paradies als Park, Thiergarten, ist, beiläufig bemerkt, nicht Hegel's Erfindung, wie seine Schüler geglaubt und gerühmt haben, sondern kommt schon bei Kant vor, WW. Hart. IV, S. 348.) Durch dasselbe Denken, meint Hegel, welches jenen s. g. Sündenfall als einen Zwischenfall (Uebergangsstufe, Durchgangspunkt) veranlaßte, empfängt der Geist die „Kraft, die ihn in alle Wahrheit leitet" Logik I, S. 44. Das Denken ist der Pfeil, der die Wunde schlägt und heilt. „Ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται" [Vgl. Jul. Müller: „Die christliche Lehre von der Sünde" I, 1858, S. 547 u.] Der dialektische Denker ist, ganz wie einst der Pneumatiker der valentinianischen Gnosis, an sich, eben als Denker, auch schon der Erlöst'e, der Sündenfreie, der es dürftigeren unwissenschaftlichen Naturen überläßt, sich für arme Sünder zu halten. Nach Hegel's Rechtsphilosophie S. 184 ff. ist das „Subject" böse nur, wenn es auf dem — aber, wohl gemerkt, nothwendigen — Standpunkte des (objectiv) Bösen stehen bleibt; es ist also das Treten auf diesen Standpunkt nichts (subjectiv) Böses. Die Schule Hegel's hat es mehrfach öffentlich als einen wesentlichen Bestandtheil ihrer Mission bezeichnet, die Lehre von dem neuen logischen Heil, die Lehre, daß das Denken die Erlösung sei, mit gehöriger Accommodation an die durchschnittliche Fassungskraft der Menschen zu populariſiren, und man kann ihr das Zeugniß der Rührigkeit nicht versagen. Die Saat des Stifters dieser Schule ist in den Stürmen der Gegenwart aufgegangen, zu einer Zeit, in welcher von dem, der den Wind säete, von Hegel selbst, verhältnißmäßig wenig mehr geredet wird. Fern sei es, alle Folgerungen auf seine Rechnung zu schreiben; aber gezogen sind und werden sie reichlich auch von solchen, denen Hegel sehr wohl bekannt ist. Die geistigen Häupter der Pariser Februar-Revolution von 1848 — ein Louis Blanc, ein Proudhon („la propriété c'est le vol") und wie sie weiter heißen — waren so gut wie Ferdinand Lassalle bewußte Hegelianer und ein deutscher Schüler Hegel's, pseudonym Max

Stirner, (Dr. Schmidt, in Berlin) hat in seinem Buche „der Einzige und sein Eigenthum" allen Ernstes das Motto aufgestellt und durchgeführt: „Mir geht nichts über mich". — Vielleicht in Folge eines heilsamen Erschreckens vor den wirklichen und noch möglichen Consequenzen versucht die letzte systematische Entwicklung des gesammten Hegelianismus, das „System der Wissenschaft" von Rosenkranz, eine Berichtigung und lehrt § 677 ausdrücklich, das Böse sei das absolut-Grundlose, das Wunder der negativen Willkür — also das gerade Gegentheil von dem, was Hegel lehrte. Doch da im Uebrigen bei Rosenkranz das Princip und die Methode Hegel's unversehrt bleiben, so hat diese seine Aeußerung nur den Werth eines beiläufigen persönlichen Bekenntnisses. Nach Hegel hat kein Philosoph auf die religiöse und theologische Gesammt-Ueberzeugung mit einer historisch-bedeutsamen Macht und Wucht eingewirkt. Von philosophischen Theologen faßte Daub in seinem „Judas Ischarioth" das Böse unläugbar tief, aber diese Tiefe ist eine abgründliche: Daubs Satanologie gränzt wenigstens an Dualismus; Schleiermacher hingegen ist in der Fassung des Bösen mit Hegel verwandter als in irgend einem andern Punkte, — und er trug, was die Einwirkung auf die theologischen Zeitgenossen betrifft, auch hier den Sieg davon über den tiefer eindringenden, jedoch schwerfälligen (zumal in seinem Style) Daub. Vgl. David Strauß in seinen Charakteristiken und Krit. 1839, S. 212: „Wenn wir beide großen Todten (Daub und Schleiermacher) in einer homerischen Unterwelt uns denken, so möchte freilich wohl der Eine (Daub) als zürnender Ajax von dem Andern sich abwenden:

„„Da der Griechen Schiffe brannten,
War in meinem Arm das Heil;
Doch dem Schlauen, Vielgewandten
Ward der schöne Preis zu Theil.""

Aber in dem christlichen Himmel, — um im Gleichniß zu bleiben — werden sie sich längst freundlich die Hand gereicht und mit den Worten des andern Dichters eingesehen haben, nur darum Feinde (Gegner) gewesen zu sein, weil die Natur nicht Einen Mann aus ihnen beiden formte" (Goethe im Tasso).

§ 19. Auch das Problem des Guten und Bösen findet seine religions-philosophisch genügende Lösung allein auf dem Standpunkte des Gewissens. Von ihm aus können wir, während wir die Möglichkeit des Bösen als die Vorbedingung der realen, positiven Freiheit für nothwendig erkannt haben (§ 17), das wirkliche, actuelle Böse nur für den nicht nothwendigen, nicht aus Vernunftgründen ableitbaren, mithin unbegreiflichen, irrationalen Widerspruch oder contradictorischen Gegensatz des Guten erklären und müssen jede andere Erklärung, die das wirkliche Böse begreifen, rationell ergründen will und es dann, da doch Gott der einige letzte Grund ist, in letzter Beziehung immer nur auf Gott zurückzuführen vermag, als eine falsche, gegen den religionsphilosophischen Begriff des heiligen Gottes (s. § 14) verstoßende, abweisen. „Quaerebam, unde malum, et male quarebam", sagt Augustin Conf. VII, Cap. 5 zu Anfang. Denn das Gewissen bezeugt, wenn die Wahlfreiheit (das arbitrium) sich für die Nichteinwilligung in den Willen Gottes entscheidet, diese als die Schuld des Menschen. Dasjenige, dessen der Mensch sich schuldig weiß, ist ein von ihm selbst in Selbstüberhebung Geschaffenes, jedoch Wegzuschaffendes, zu Sühnendes, — die Sünde (*αἰτία — ὀφείλημα*). Mit der auf ihm lastenden Schuld aber wird die reale, positive Freiheit, zu welcher er sich wesentlich bestimmt weiß, zu nichte; er tritt in inneren Widerspruch mit sich, mit seinem Wesen, und hat, wie der Sprachgebrauch es kennt, ein böses Gewissen d. h. ein Wissen vom Bösen, als ein von ihm verschuldeten Gottwidrigen. Durch diesen mit dem Bewußtsein der inneren Nichtigkeit identischen inneren Widerspruch erweist sich das Böse, von dem er herrührt, als das Nichtseinsollende, d. h. eben selbst als den Widerspruch oder contradictorischen Gegensatz des Guten. Daß die Wahlfreiheit so, wie hier angenommen wird, sich wirklich entscheide, kann auf speculativem Wege nicht deducirt werden, wohl aber dieß, daß nach so erfolgter Entscheidung das Böse, bei der Einheit und Ganzheit des inneren und äußeren Menschenwesens, sich als Uebel (= „nach außen projicirte Sünde", Rocholl, Zeitschrift für lutherische Theologen 1870, I, S. 49), als Verderben,

Unheil, Negation, oder Nichtigkeit des natürlichen Lebens, Materialität, Sterblichkeit, Tod äußern und, bei der organischen Zusammengehörigkeit des Menschen als des Hauptes der Schöpfung mit der letzteren, sich in seiner Aeußerung auch dieser, der gesammten Creatur, dem Weltorganismus irgendwie mittheilen, also das Unheil der Welt zur Folge haben muß. Hierin ist der hypothetisch-nothwendige Uebergang der Sündhaftigkeit des menschlichen Individuums auf seine geschichtlich-natürlichen Nachkommen (die erbliche Sündhaftigkeit oder Erbsünde) einbegriffen.

Die religionsphilosophisch allein befriedigende Lösung unsres Problems ergiebt sich, wie bei dem Problem der Freiheit und Nothwendigkeit, auf dem Gewissens-Standpunkte. Im Gewissen weiß sich der Mensch verpflichtet, die von Gott gewollte, gestiftete Bundeseinheit auch seinerseits zu bewahren und zu befestigen, dem göttlichen Sollen („du sollst"), dieser Stimme des Gewissens gleichsam Rede und Antwort zu stehen durch sein Wollen, durch sein Thun und Lassen: er weiß sich unbedingt verantwortlich für seine Thaten und Unterlassungen. Unterläßt er, was er soll, bricht er die Bundeseinheit mit Gott, so weiß, so erkennt er dieß als seine Schuld. Das, dessen der Mensch sich schuldig weiß, ist ein von ihm selbst in Selbstüberhebung, (αἰτία) Geschaffenes, jedoch Wegzuschaffendes, (ὀφείλημα) zu Sühnendes, — die Sünde. — Durch die Schuld aber kommt in den gewissenhaften Menschen selbst die reale Negation hinein, der Widerspruch, die Entzweiung wie mit Gott so mit sich, dem zu Gott geschaffenen, dem nur in Gott wahrhaft lebenden; er hat nun, wie man zu sagen pflegt, ein böses Gewissen. Ein wunderlicher Ausdruck. Was gemeint ist, das ist nicht im sittlichen Sinne, eher im übertragenen physischen Sinne „bös" (wie man von einem bösen Finger spricht). Hiermit ist das Böse als der Widerspruch, als der contradictorische Gegensatz des Guten, des allein sittlich-Nothwendigen, innerlich erwiesen; wessen wir uns schuldig wissen, das ist ein Product, ein Werk lediglich unsrer Freiheit, aber der Freiheit, die nicht zu ihrer Verwirklichung und Erfüllung, zur realen Freiheit in Gott, sondern zur widerstrebenden Nichteinwilligung in Gottes Willen fortgeht und eben dadurch sich in ihr Gegentheil verkehrt; denn die Schuld lastet auf dem Menschen, knechtet ihn,

statt ihn zu befreien. Dieser innere Widerspruch aber, der von dem Bösen als einem Nichtnothwendigen, Nichtseinsollenden zeugt, diese innere Nichtigkeit äußert sich unfehlbar sofort, wird zum äußeren Widerspruch in der gesammten, Geist, Seele und Leib umfassenden Menschennatur, in dem natürlichen Leben des Menschen, welches in Folge des Bösen dem natürlichen Unheil, dem Uebel, der Negation des Lebens, der äußeren Nichtigkeit, der Sterblichkeit und ihrem Ende, dem Tode, verfällt. Das Natürliche, ursprünglich-körperliche, dem Geiste zu dienen Bestimmte, wird zum Materiellen, welches völlig unbegreiflicherweise und dennoch wirklich den Geist hindert und knechtet, statt ihm zu dienen. Die Materialität und Sterblichkeit ist das äußere Correlat der inneren Entzweiung des Menschenlebens, die vom Bösen oder daher rührt, daß der wahrhaft nur in Gott lebende, weil zu Gott geschaffene, zum Widerwissen dessen, von dem er sich gewußt weiß, bestimmte Mensch Ihm geistig abstirbt. Und wie aus dem Begriff vom Menschen als einem Ganzen (einem Geist, Seele und Leib umfassenden Wesen) folgt, daß die innere Nichtigkeit sich äußert, zur äußeren wird in der eigentlich s. g. Sterblichkeit: so folgt aus dem Wesen des Menschen als des Hauptes, der Krone der Schöpfung, daß er, an der inneren und äußeren Nichtigkeit leidend, die ganze Schäpfung in Mitleidenschaft zieht, daß der Tod, die Sterblichkeit auch in die Welt bringt, daß auch sie dem natürlichen Unheil verfällt. Unsterblich ist der Mensch nicht in der Entzweiung, sondern nur in der Gemeinschaft mit Gott, dem Urquell alles Lebens, in der Theilnahme an seinem Leben.

Wir können demnach vom Gewissens-Standpunkt aus, während wir die Möglichkeit des Bösen als die Vorstufe, Vorbedingung der realen, positiven Freiheit für nothwendig erkannt haben, das actuelle, wirkliche Böse nur für den nicht nothwendigen, nicht aus Vernunftgründen ableitbaren, mithin unbegreiflichen, irrationalen Widerspruch, contradictorischen Gegensatz des Guten erklären und müssen jede andere Erklärung, die das wirkliche Böse begreifen, aus Vernunft-Gründen ableiten will und es dann, da doch Gott der einige letzte Grund ist, in letzter Beziehung immer nur auf Gott zurückzuführen vermag, als eine falsche, gegen den religionsphilosophischen Begriff des heiligen, vom Bösen schlechthin unberührbaren, gesonderten Gottes verstoßende abweisen und verwerfen.

Unter den neueren Religionsphilosophen stimmt mit der so eben

entwickelten Ansicht vom Bösen am meisten Billroth überein. Auch nach ihm kann das erste Moment der menschlichen Freiheit, die reine Selbstbestimmung, Spontaneität, vom zweiten, erfüllenden abgesehen, nur als arbitrium erscheinen, d. h. als Indifferenz, als die Möglichkeit des Thun's und Nicht-thuns, des So- oder Anders-thuns, als die Möglichkeit des Guten und Bösen. Diese Möglichkeit ist als Vorstufe der vollen, positiven Freiheit nothwendig. Der Zustand, in welchem sich der Mensch auf solcher Stufe befand, wird der status integritatis genannt, d. h. wörtlich der status, ubi adhuc res integra est, wo die volle Freiheit noch erst möglich, noch nicht entschieden war, wo also der Mensch im vollen, positiven Sinne des Wortes weder frei noch unfrei genannt werden kann. An sich, als nur auf der Vorstufe befindlich, war der Mensch im status integritatis gut wie die Natur. Allein als geistiges Wesen (Ebenbild Gottes) ist er über die Natur erhaben und soll zu einer tieferen Einheit mit Gott, als die unmittelbare der Natur ist, gelangen. Diese tiefere Einheit ist durch den bewußten Unterschied, durch das Fürsichsein des Menschen vermittelt, ohne welches die Freiheit sich nicht vollenden kann. Jene unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott mußte also, damit der Mensch die vollendete Freiheit erlange, zur mittelbaren werden, d. h. das erste Moment der Freiheit, welches im Menschen als arbitrium erschien, mußte mit dem zweiten, dem Moment des sittlich-nöthigenden Willens Gottes und insofern der Nothwendigkeit zusammengehen. Das arbitrium mußte an die Nothwendigkeit, an das objectiv vernünftige sittliche oder Sitten-Gesetz, das Gesetz des Gehorsams der Geschöpfe gegen den Schöpfer, der Einwilligung ihres Willens in den seinigen, d'ran gegeben werden, damit dieses Gesetz dem freien Menschen nicht ein äußerliches bliebe, sondern seinem Willen immanent würde. Einerseits also mußte dem Menschen sein Fürsichbestehen, seine Ichheit, mithin auch die Möglichkeit des Beharrens auf seinem eigenen Willen, dem objectiven Gesetze gegenüber, die Möglichkeit, daß der eigene Wille zum Eigenwillen werde, zum Bewußtsein kommen: dieß war die erste Negation der unmittelbaren Einheit mit Gott oder der Unschuld; andererseits aber sollte diese Möglichkeit (nach dem im Gewissen sich kund gebenden göttlichen Willen) sofort uno actu mit dem Bewußtwerden derselben, selbst wieder negirt, d. h. der Mensch sollte dem Gesetz des Schöpfers gehorsam werden, den nur eben auftauchenden

Eigenwillen, sobald er ihn als solchen erkannt, versenken in den göttlichen (den Eigenwillen; „Versenkung" des eigenen Willens in Gott ist falsche Mystik). Diese Negation der Negation, diese gerade durch die Religion als centrale (vermittelnde und verhütende) Potenz ermöglichte Abwendung der drohenden Gefahr hätte die concrete Einheit des Menschen mit Gott oder seine wahre, volle Freiheit herbeigeführt. Das Setzen des Für-sich-seins, das Bewußtwerden des eigenen Willens ist keineswegs selbst schon das Böse; es ist vielmehr ein nothwendiges Moment der vollen Freiheit, des Guten. Aber der eigene Wille muß sich nicht dem objectiven Gesetze gegenüber fixiren, in sich beharren und sich verfestigen, er muß nicht zum Eigenwillen werden. Das Hinaustreten aus dem Stande der Unschuld dem status integritatis, ist nicht das Böse; der Mensch war vielmehr in diesem Stande zwar relativ vollkommen („rectus"; „rectitudo" Aug. de civ. Dei Buch 21, Kap. 15, und Buch 22, Kap. 1), aber noch nicht vollendet („justus"). Das sollte er gerade durch das Hinaustreten aus jenem Stande der Unschuld erst werden, sofern dieses Hinaustreten zugleich (uno actu) das Eintreten in das Reich des freien Gehorsams, der positiven Freiheit, sein sollte. Das Moment des Für-sich-seins, welches, wie wir gesehen haben, heraustreten muß, kann aber eben auf doppelte Weise heraustreten: es kann mit dem Setzen desselben sofort wieder aufgehoben werden, so daß Setzen und Aufheben ungetrennt und nur Momente eines und desselben Actes sind; es kann aber auch das Setzen des Fürsichseins einseitig fixirt werden, so daß die Aufhebung desselben unterbleibt oder ausbleibt. Die erstgenannte Weise des Heraustretens des Fürsichseins oder der Genesis des Selbstbewußtseins ist die ordnungsmäßige, ist der freie Gehorsam des Geschöpfs gegen den Schöpfer, das Gute; die zweitgenannte Weise dagegen die ordnungswidrige, der Ungehorsam, die Empörung des Geschöpfs gegen den Schöpfer, das Böse. Hieraus leuchtet ein, daß die erste Weise sehr wohl ohne die zweite gedacht werden kann, daß also keineswegs, wie Viele gewähnt haben und noch wähnen, das Böse die nothwendige Vermittlung des Guten ist. Vielmehr konnte der Mensch sein Für-sich-sein setzen, sich als von Gott unterschieden erkennen, selbst bewußt werden, ohne böse zu werden, ohne sich von Gott zu trennen, wenn er nur zugleich mit dem Setzen des Fürsichseins es aufhob, d. h. sich als Creatur erkannte, dem Schöpfer gehorsam war. Dann würde er

aus der unmittelbaren Einheit mit Gott, aus dem noch unentschiedenen Stande der Unschuld, heraus in die bewußte, concrete Einheit getreten sein, ohne böse zu werden; er würde das Böse erkannt haben — was nothwendig war, damit er entschieden-gut, vollendet würde —, ohne es praktisch auszuüben, zu actualisiren, — ohne vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, d. h. das Böse in sich aufzunehmen, sich zu assimiliren.

Bis zu dieser Einsicht gelangen wir auf dem Felde der reinen Speculation, des rein begrifflichen Denkens, welches seine Ergebnisse mit innerer Nothwendigkeit deducirt. Die Summe dieser Ergebnisse ist die: der Mensch mußte, wenn er kein Automat, keine Maschine, sondern Ebenbild des ethischen Gottes sein, wenn er Ihn wiederwissen sollte, wie er sich von Ihm gewußt weiß, mit der reinen Selbstbestimmung, der Spontaneität, erschaffen werden. Diese Spontaneität mußte sich zunächst, da sie für sich noch inhaltlos, abstract ist, als arbitrium zeigen. Diesem arbitrium mußte das Gesetz, das Gebot Gottes, objectiv gegenübertreten, damit es, für sich unentschieden, sich entscheide. Mit der Frage aber, wie sich das arbitrium entschieden habe, ob es das göttliche Gebot erfüllt und sich so das Gesetz immanent gemacht, oder ob es sich dagegen aufgelehnt habe, — mit dieser Frage verlassen wir das Gebiet der Speculation und betreten das empirisch-geschichtliche Gebiet d. h. dasjenige, welches die zeitliche Verwirklichung des Wesens der Religion darstellt, sofern diese durch die eigene Thätigkeit des Menschen bedingt und vermittelt ist. Es wäre ein Widerspruch, die Entscheidung des arbitrium mit Nothwendigkeit a priori, d. h. aus dem Begriff des arbitrium selbst, ableiten zu wollen; denn dadurch würden wir eben diesen Begriff (des arbitrium) aufheben. Speculativ läßt sich nur soviel noch erkennen, daß, wenn das arbitrium sich für das Böse entschied, dieses gerechter Weise (in Folge gerechter Rückwirkung Gottes) bei der Einheit und Ganzheit des Geist, Seele und Leib umfassenden Menschenwesens, sich als Uebel, Verderben, Unheil, Negation des Lebens, Sterblichkeit, Tod, Verwesen der dem Wesen widersprechenden Erscheinung äußern und sich in seiner Aeußerung, bei der organischen Zusammengehörigkeit des Menschen als des Hauptes der Schöpfung mit ihr, eben auch dieser, der gesammten Creatur, dem Weltorganismus irgendwie mittheilen, also das Unheil der Welt (eine Welt im Argen) zur Folge haben mußte. Was aber speciell den Menschen

und das Menschengeschlecht betrifft, so mußte — das läßt sich ebenfalls deduciren unter Voraussetzung der nicht deducirbaren Wirklichkeit des Bösen (also wenn das Böse sich verwirklicht hat), — so mußte das Verderben, die Corruption der Natur des Individuums auf die Gattung, auf die natürlichen Nachkommen des Individuums übergehen. Denn Zeugung ist Setzung eines anderen Individuums von gleicher Natur und Wesensbestimmtheit, und auf natürlichem Wege kann aus einem Wesen nicht ein wesentlich verschiedenes hervorgehen. Die Fortpflanzung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen auf seine Nachkommen constituirt den Begriff der Erbsünde, genauer: der erblichen Sündhaftigkeit. Luther sagt: „Natursünde, Personsünde, wesentliche Sünde" im Unterschiede von der „wirklichen Sünde" Concord. p. 413. Ihr Dasein wird der Sache nach schon im Alterthum anerkannt. Im Sinne der Alten läßt Goethe den Pylades in der „Iphigenie auf Tauris" IV, 4 sagen:

„So wunderbar ist dieß Geschlecht gebildet,
So vielfach ist's verschlungen und verknüpft,
Daß Keiner in sich selbst noch mit den Andern
Sich rein und unverworren halten kann."

Ebenso: Aristoteles. Ebenso schon Thuc. III, 45: πεφύκασιν ἅπαντες ἁμαρτάνειν, καὶ οὐκ ἔστι νόμος, ὅστις ἀπείρξει τούτου (ächt paulinisch). Diese besteht also in derjenigen, nur aus dem geschichtlichen Zusammenhange zu verstehenden Qualität der menschlichen Natur, welcher zufolge das arbitrium zwar nicht absolut verloren, wohl aber von vorn herein mit einem inneren Widerspruche behaftet, nämlich auf die Seite des Eigenwillens, der werdenden Selbstsucht hingewendet, also in ursprünglicher Reinheit gar nicht mehr da ist, so daß bei organischer, bloß auf dem Grunde der Natur consequent fortgehender Entwicklung des Menschengeschlechts der einzelne Mensch die ihm einwohnende, angeborene Sündhaftigkeit (potentielle Sünde) nothwendig (necessitate consequenti) zur actuellen Sünde macht. Die Tiefe des Begriffs der Erbsünde (erblicher Sündhaftigkeit) wird nicht erschöpft, wenn man die historische Continuität in der natürlichen Erzeugung des Menschengeschlechts bei Seite läßt und nur in den sinnlichen Trieben und Neigungen die Erbsünde sucht; diese sind vielmehr an sich indifferent, so daß sie die Form für die Verwirklichung sowohl des Guten als des Bösen hergeben können; daß sie Letzteres thun, dafür liegt der Grund nicht

in ihnen selbst, sondern eben in dem geschichtlichen Naturzusammenhange des Menschengeschlechts. Bei Bestreitung des Begriffs der Erbsünde wird oft vergessen, was Billroth gleichfalls mit Recht urgirt, was sich mit einer nicht abstract-creatianischen Ansicht so gut wie mit der traducianischen verträgt, daß der Mensch den Menschen nicht bloß seiner körperlichen, materiellen, sondern auch seiner geistigen Natur nach zeugt, daß der Mensch auch als endlicher Geist ein Gattungswesen ist, und eben darum der Einzelne mit seiner Gattung, die ja nicht außerhalb der Einzelnen existirt, sondern sich in ihnen verwirklicht, in wesentlicher Continuität steht. Wäre der erste Mensch schon vor seinem Falle vollendeter Mensch gewesen, so wäre die Sündhaftigkeit nicht zu seiner Naturbestimmtheit geworden. Nun aber, da, der obigen, nicht deducirbaren Voraussetzung nach, das Werden seiner endlichen Persönlichkeit, seines Selbstbewußtseins und das Bösewerden in Einen Moment fällt, Ein actus ist, muß auch die ganze, so bestimmte Natur des Menschen die Natur seiner Nachkommen werden. Die Rechtfertigung, resp. Berichtigung, wenn auch nur formelle Berichtigung dessen, was die Kirchenlehre über die Erbsünde wie über das arbitrium, den status integritatis, den status corruptionis, die justitia originalis ꝛc. bestimmt, müssen wir der theologischen Fachwissenschaft überlassen. Vgl. Schleierm. Dogm. I, S. 426 und 430 ff.: die Sünde Gesammtthat, das Uebel Gesammtleiden. Hier, im ersten, rein speculativen Theile der Religionsphilosophie, wäre es eine Ausschreitung aus den Gränzen unsrer Disciplin, wenn wir auch nur kritisch darauf eingingen. Im zweiten, historischen Theile werden wir uns allerdings einer solchen (kritischen) Rücksichtnahme auf die positiven Bestimmungen der wissenschaftlichen Dogmatik nicht entziehen dürfen.

---

3. Das Wesen des gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch.

§ 20. Aus der Zusammenfassung dessen, was in den §§ 6. 8. 14. 19 entwickelt worden, ergiebt sich, daß das

normale religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott in der Bewahrung oder stetigen Erneuerung der durch göttliche Offenbarung gewirkten heiligen Gemüthsverfassung besteht, wie umgekehrt das Verhältniß Gottes zum Menschen eben in der ursprünglich Religion stiftenden und fort und fort sie erhaltenden Offenbarung. Nicht minder aber leuchtet aus dem in jenen §§ Erörterten ein, daß, wenn eine Störung dieses Wechselverhältnisses Statt gefunden hat, die Wiederherstellung desselben zwar allein von Gott ausgehen, jedoch, bei der nicht mechanisch-nothwendigen, sondern ethisch-freien Verbindung des Menschen mit Gott, nicht allein durch Gott geschehen kann. Denn wie einerseits der Mensch als ethisches Wesen so beschaffen ist, daß ihm das Gute und das neue Gute, das Heil niemals äußerlich angethan werden kann: so ist andererseits Gott für das Ihm verbindliche böse Gewissen nicht bloß der, welcher möglicherweise das neue Gute, das Heil, bringt, der Heiland, der das Böse gut macht, die Sünde vergiebt, sondern auch und vorerst der Heilige, der sich nichts vergeben und das Böse nur gut machen kann, indem er es straft, richtet, indem er eine gerechte Rückwirkung auf die Verwirklichung desselben übt. Die Wiederherstellung des normalen religiösen Verhältnisses muß also zugleich oder mit durch den Menschen geschehen, der die irreligiöse Entzweiung mit Gott verschuldet hat. Der Mensch muß dabei sein, muß die Strafe leidend, auf heilige Weise, da sonst nur eine Sünde zur alten hinzukäme, in Gottes heiligen, die Sünde strafenden Willen einwilligen, muß in der Strafe die nothwendige Reaction des heiligen Gottes gegen die Sünde willig anerkennen. Dies aber kann er nicht; denn sein Wille ist eben durch die Sünde gegen das gekehrt, was Gott will, ist zum Guten unfrei und unkräftig. Er kann vielmehr nur mit Widerwillen und Unwillen die Strafe leiden, und ein solches Strafleiden hat keine ethisch-sühnende Wirkung, sondern verschlimmert nur noch das Unheil. Soll demnach dennoch das Heil offenbar, das religiöse Mißverhältniß in das rechte Verhältniß umgestaltet werden, so bleibt, da hierzu aus dem schlechthin-ethischen Gesichtspunkte das Dabeisein des Menschen unbedingt erforderlich,

und da mit dem Menschen die Gesammtheit der Geschöpfe, die Welt, im Unheil befindlich ist, nur der Ausweg aus dem Dilemma übrig, daß Gott selbst Mensch wird, daß Er Mensch geworden für den Menschen, an seiner Stelle, stellvertretend die Sünde sühnt und so das Heil offenbart. Zur Wiederherstellung des normalen religiösen Verhältnisses bedarf es einer gottmenschlichen Vermittlung, desselben, bedarf es eines in den Riß tretenden Mittlers, der von Gott aus auf die Menschheit wirkt (Heil bringend, erlösend), aber auch von der Menschheit aus und an ihrer Stelle, für sie, auf Gott wirkt (die Sünde sühnend). Die hypothetische Nothwendigkeit dieser gottmenschlichen Vermittlung, dieser Menschwerdung Gottes ist das Letzte und Höchste, wohin die religionsphilosophische Speculation deductiv vorzuschreiten vermag, das Ende des ersten Theils einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie. Ob das hypothetisch (für den Fall, daß die wahre Religion, wenn sie entstellt worden, wiederhergestellt werden soll) Gesetzte oder Angenommene sich verwirkliche oder nicht, kann nur auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung ermittelt werden.'

Nach dem Voraufgegangenen bleibt noch übrig, das Wesen des gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch nach seinen speculativ-nothwendigen Momenten zu entwickeln, d. h. zu zeigen, wie dieses Verhältniß beschaffen sein muß, wenn das Religionsbedürfniß befriedigt werden, wenn Religion sein, resp. wieder sein, wenn die wahre Religion nach der Entstellung wiederhergestellt werden soll. Um das aber zeigen zu können muß erinnert werden an das früher Auseinandergesetzte, über das Wesen der Religion, über die hypothetische Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung, über die specifisch-religions-philosophischen Bestimmungen oder Prädicate Gottes in seiner Beziehung zum Menschen und endlich über das Wesen der menschlichen Sünde und ihre Folgen. In § 6 haben wir erkannt, daß, wie in der schon mit dem Gewissen gesetzten Verbindung und gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch, Ersterem die Initiative, die Stiftung des Bundes, die Urwirkung, dem Menschen nur das Nachwirken, das Wiederwissen dessen, von dem er sich schlechthin gewußt weiß, zukommt, so auch der Schutz gegen einen Bruch des

Bundes, mithin die Stiftung der Religion (als der centralen, verhütenden und vermittelnden Potenz), in erster Linie nur von Gott ausgehen kann mittels einer Offenbarung im weiteren Sinne, φανέρωσις. Danach besteht das normale religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott in der Bundestreue gegen Ihn, in dem Halten des von Ihm gestifteten Bundes, in der Bewahrung oder stetigen Erneuerung der durch Gott gewirkten (verhütenden und vermittelnden) heiligen Gemüthsverfassung, in welche wir das Wesen der Religion gesetzt haben. Ferner sahen wir in § 8, daß, wenn die Religion, deren Entstellbarkeit oder mögliche Entstellung, bei der nicht mechanisch-nothwendigen, sondern ethisch-freien Verbindung des Menschen mit Gott, sich von selbst verstand, wirklich entstellt wird und hiermit das Unheil der Entzweiung des Menschen mit Gott, das Verderben der von Gott zu Gott geschaffenen Menschennatur eintritt, und wenn die entstellte Religion wiederhergestellt werden soll, daß dann dieß, da ja das Entstehen der Religion überhaupt ohne göttliche Offenbarung undenkbar ist, nur durch eine neue, vom Unheil und Verderben erlösende oder durch eine Heilsoffenbarung, Offenbarung im engeren Sinne, ἀποκάλυψις, geschehen kann. Demnächst gingen wir auf die eine der in dem bisher erörterten Allgemeinen enthaltenen besonderen Beziehungen ein, nämlich auf die Beziehung Gottes zur Welt und speciell zum Menschen: wir prüften die einzelnen, zumeist aus der Wolffischen Schule überkommenen Beweise für das Dasein Gottes, die, wie sich uns herausstellte, sofern sie beweiskräftig sind, das Wesen Gottes mit erkennen lehren, und fanden im § 14, daß diese Beweise, unter Voraussetzung des im Gewissen vorbegrifflich erkannten und anerkannten sich zu wissen gebenden Gottes, Hülfsmittel sind zur näheren Bestimmung desselben als des Ewigen, des Allmächtigen, des Allweisen und des Allgütigen. Auf der Basis dieser allgemein-philosophischen eigenschaftlichen Begriffe oder Prädicate ergaben sich uns ebendaselbst die specifisch-religionsphilosophischen Bestimmungen Gottes als des Heiligen und — hypothetisch des Heilands. Endlich lernten wir im letzten § der anthropologischen Abtheilung, in § 19, die innerlich und äußerlich (in den Folgen) negative, dem Guten contradictorisch entgegengesetzte, widersprechende Bedeutung des Bösen, der Sünde als des zu sühnenden Bösen, ja des Weltunheils kennen. — Was resultirt nun aus alle dem für unsere dritte Abtheilung? Erwägen wir die nach

der Verwirklichung (Actualisirung) des Bösen unabwendbaren Folgen desselben, die innere und äußere Nichtigkeit des Menschen, den geistigen Tod und — das Ende des Uebels — den leiblichen Tod, die in das Leben des Menschen, da er Gott abgestorben, eingedrungene Sterblichkeit: so leuchtet dieß auf alle Fälle zuvörderst ein, daß der Mensch allein das gestörte Verhältniß zu Gott nicht wiederherzustellen vermag. Was er allein zu leisten vermag, ist im günstigsten Falle, wie Büchsel (Erinnerungen III, 1869. S. 264) sagt, „eine Bekehrung von der Thorheit der Welt zu der Klugheit der Welt" (zu einem „äußerlich ehrbaren Leben"). Bis zu der Erkenntniß gelangten ja schon die Alten (ein Thucydides, ein Platon, Aristoteles), die gar nichts von einer Heilsoffenbarung wußten, geschweige durch eine darauf bezügliche Satzung voreingenommen sein konnten, daß das vom Menschen verschuldete sittliche und folgeweise physische Unheil nicht von ihm allein wieder rückgängig gemacht werden kann. Tholuck hat in seiner „Lehre von der Sünde und vom Versöhner", 7. Aufl. S. 71 ff., aus Stobaeus eine Anzahl noch anderer Aussprüche des Alterthums zusammengestellt, deren Sinn sämmtlich darauf geht, daß der Mensch unvermögend sei, in den Besitz der Wahrheit in göttlichen Dingen zu gelangen." Krauß „Die Lehre von der Offenbarung", S. 145. — In Uebereinstimmung mit diesen Denkern des Alterthums müssen wir nach dem Obigen sagen: so wenig der physische Mensch sich selbst gebiert, sondern geboren wird, ebenso wenig kann der sittliche Mensch aus dem geistigen und leiblichen Tode (der inneren und äußeren Nichtigkeit) sich selbst wieder gebären; er muß, wenn er nicht im Tode bleiben, wenn er aus ihm von Neuem aufleben soll, wieder geboren werden von Gott, dem Urquell alles Lebens, dem des Unheil heilenden Gott, dem Heilande. Aber freilich kann dieser Wiedergeburtsproceß nicht auf physische, nicht auf mechanische oder den Menschen magisch (auch wider Willen) umgestaltende Weise vor sich gehen; sondern das Unheil, das Uebel kann nur auf ethischem Wege geheilt werden. Auf diesem muß der Mensch, so zu sagen, dabei sein mit seinem Willen, seinem Thun oder doch mit seinem Fassen: es darf ihm nichts bloß angethan werden; gegen solche unbedingte, bloß äußerliche Vergebung hat Herbart vollkommen Recht mit der Frage: „wenn Gott vergiebt, darf ich darum mir selbst vergeben?" und andererseits ist ja auch Gott nicht bloß der Heiland, der das Böse gut macht,

die Sünde vergiebt, sondern er ist auch und vorerst der Heilige, der sich nichts vergeben und das Böse nur gut machen kann, indem er es zugleich straft, richtet, eine gerechte Rückwirkung übt auf die Verwirklichung desselben. Also kann die gebrochene Bundes-Einheit des Menschen mit Gott (wenn sie überhaupt wieder hergestellt werden soll), kann — was damit unlösbar zusammenhängt — das wahre Leben des Menschen, seine Unsterblichkeit, Seligkeit, wahre positive Freiheit allerdings nur von Gott aus wiederhergestellt werden (Er hat die Initiative); aber die Wiederherstellung muß zugleich oder mit geschehen durch den Menschen, den schuldigen, der die Entzweiung verschuldet hat, nämlich so, daß der Mensch auf heilige Weise einwilligt in Gottes heiligen, die Sünde richtenden, strafenden Willen; so, daß der Mensch im Ertragen, im Erleiden der Strafe die entheiligte Majestät Gottes an seinem Theile thatsächlich, thätlich, wieder anerkennt. So nur kann die Sünde wahrhaft, ethisch wieder gut gemacht, gesühnt, so nur das Heil offenbar werden. Aber: vermag der Mensch das, was hiermit von ihm, von seiner Seite zum Behuf einer Sühnung der Sünde und zum Behuf des durch diese Sühnung bedingten Eintretens der Heilsoffenbarung gefordert wird, zu leisten? Nimmermehr. Der Sünder kann nicht auf heilige Weise in Gottes heiligen, die Sünde strafenden Willen einwilligen; er kann die Strafe erleiden, ertragen, jedoch nur mit Widerwillen, mit Unwillen, mit dem bitteren Schmerze der Niobe; denn sein Wille ist eben durch die Sünde Gott abgewandt, gegen das gekehrt, was von Gott kommt, von Gott gewollt wird, zum Guten unfrei, unkräftig. Das bloße Erleiden der Strafe aber hat an sich durchaus keine ethisch-sühnende Wirkung, sondern nur das heilige, in der Strafe die nothwendige Reaction des heiligen Gottes gegen die Sünde anerkennende Erleiden derselben. Das widerwillige, unwillige, höchstens halbwillige Erleiden ist selbst wieder sündig, unheilig, kann also das Uebel, das Unheil nur steigern, nur verschlimmern. Und doch muß der Mensch das seinerseits Erforderliche erfüllen, wenn auf ethischem Wege sein Mißverhältniß zu Gott in das rechte Verhältniß soll verwandelt werden. Die Verwandlung kann, wiewohl allein von Gott aus, doch nicht allein durch Gott geschehen; der Mensch muß dabei sein. Die klare Erkenntniß und präcise Formulirung dieses Dilemma's ist das unbedingt Wahre an der Satisfactionslehre Anselms, die im Uebrigen nur bedingte Wahrheit hat und einer Berich-

tigung bedarf: . . non potest nisi Deus, non debet nisi homo. Wie löst sich dieses Dilemma? Wenn überhaupt, nur dadurch, daß Gott selbst Mensch wird, für den Menschen, an seiner Stelle, stellvertretend die Sünde sühnt und so dem allgemeinen Weltunheil gegenüber das Heil offenbart. Alle bloß menschliche Vermittelungen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, d. h. nach § 1 alle bloß menschliche Opfer und darum auch alle die Religionen, deren Mittelpunkt, ebenfalls nach § 1, solche Opfer bilden, alle Versuche der Menschheit, sich selbst sittlich rein zu waschen, sind unzureichend, sind Fehlversuche einer Sühnung der Sünde. Zur wahrhaften Sühnung der Sünde, zur ethisch-vollkommenen Heilsoffenbarung bedarf es einer gottmenschlichen Vermittlung, eines Mittlers, der von Gott aus auf die Menschheit wirkt (heilend, Heil bringend, erlösend), aber auch von der Menschheit aus und an ihrer Stelle, für sie, auf Gott wirkt (die Sünde sühnend). Dieß ist das Letzte und Höchste, wohin die speculative Forschung auf dem Gebiete der Religions-Philosophie, die Erkenntniß des Wesens der Religion oder der wesentlich-nothwendigen Momente ihres Begriffs, also der erste Theil unsrer Disciplin, uns zu führen vermag. Nicht vermögen wir die absolute Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes, einer gottmenschlichen Vermittlung des Verhältnisses von Mensch und Gott, zu deduciren, synthetisch, rein-begrifflich zu erweisen, wohl aber die hypothetische Nothwendigkeit derselben, d. h. ihre Nothwendigkeit für den Fall, daß die entstellte Religion wiederhergestellt werden, daß die Heilsoffenbarung eintreten, daß die Sünde gesühnt, daß das Mißverhältniß zwischen Mensch und Gott in das rechte, normale Verhältniß verwandelt werden soll. Ob das hypothetisch (als möglicher Fall) Gesetzte sich verwirkliche oder nicht, dieß zu bestimmen, liegt völlig außerhalb des Machtbereichs der Speculation. Diese Frage, vor der die Speculation, die besonnene, der Gränzen ihrer Kraft sich bewußte Philosophie, die Waffen streckt, kann nur durch eine Betrachtung der Geschichte, der geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion entschieden werden.

II. Die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion.

§ 21. Es empfiehlt sich, im Interesse des Ueberblicks, eine vorläufige Eintheilung der Religionen hier aufzustellen, unter Vorbehalt der durch die folgende Darstellung zu leistenden Motivirung. Hypothetisch ist eine solche Eintheilung bereits in § 8 aufgestellt, die: in geoffenbarte und natürliche Religion. Daß der geschichtliche Thatbestand dieselbe geltend zu machen verhindere, läßt sich nach Lage der gegenwärtigen religionshistorischen Forschung nicht behaupten. Vor sonstigen Eintheilungen, z. B. denen von Rust, Drobisch, Schleiermacher, Hegel, Wuttke, Pfleiderer verdient sie aus dem Grunde den Vorzug, weil in jenen allen nicht, wie in ihr, das specifisch-religiöse, sondern ein anderweitiges Bewußtsein eingetheilt wird. cf. Paret, Ueber die Eintheilung der Religionen, Theol. St. u. Krit. 1855. Hft. 2, pag. 265. Mit der aber, welche Schelling in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung gegeben, trifft sie wenigstens in der Tendenz überein. Die Eintheilung des genannten Philosophen vermag man nur im Zusammenhange seiner späteren Lehre überhaupt zu verstehen und zu würdigen. Diese charakterisirt sich zunächst durch die schon in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (vgl. §§ 16 u. 18) gewissermaßen angekündigte Sonderung einer „ersten, aber nicht höchsten", rein-rationellen, für sich zu nichts Realem gelangenden, daher negativ genannten Philosophie, die bloß das Was (quid sit), und einer positiven, die das Daß (quod sit) erkennt. Jene, die von dem primum cogitabile ausgeht, soll dieser, die mit dem summum cogitabile anhebt, nicht das Princip, sondern die Aufgabe, das Princip

als wirklich seiendes zu erfassen, überliefern. Den Mittelpunkt der ersteren bildet die Potenzenlehre. (Vgl. Dorner in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. 5. Heft 1.) Die Potenzen (Möglichkeiten), auch Gestalten oder Principien (ἀρχαί) genannt, sind nur wie Prädicate und Attribute an dem Seienden selbst (dem ὄντως ὄν, ξ ὄν, αὐτὸ τὸ ὄν), auf welches die Philosophie von jeher gerichtet ist, sind ihm nur anwesend (ὑπάρχοντα καθ' αὐτά). Und zwar ergeben sich dem rein-begrifflichen Denken dem Speculiren, welches nichts Andres ist als „Möglichkeiten ersinnen", drei solcher Potenzen: 1. das Seinkönnende, (−A) die reine Potentialität, das Subject (im Sinne des zu Grunde Liegenden) das Ansich, 2. das rein-Seiende (+A), die reine Actualität, das Object, das Fürsich, 3. das die beiden einigende Subject-Object, das Beisich (±A). Die dritte Potenz heißt auch Geist, ist jedoch nicht der mit dem wirklich-Seienden selbst identische absolute Geist. Dieser (A°) ist zwar nicht außer den drei Potenzen, ja ist nichts Anderes als sie; aber nicht weil sie sind, ist Er, sondern weil Er ist, sind sie. Sie sind Principien nicht für das Sein des absoluten Geistes, sondern für ein möglicherweise vorhandenes, von ihm verschiedenes, gewordenes Sein, dessen Erkenntniß als einer wirklichen der positiven Philosophie vorbehalten bleibt. Jedoch schon vor dem Eintritt in sie, die den absoluten Geist, nicht, wie die negative, als Princip, sondern vermöge einer Selbstoffenbarung desselben zum Princip hat, zeigt sich, daß derselbe nicht der absolute oder absolut-freie wäre, wenn er nicht auch die Freiheit hätte, ein Sein außer sich zu setzen, von sich hinweg zu sein. Mit anderen Worten: Gott wäre nicht der Herr, wenn er nicht Herr der Welt wäre, nämlich Herr, sie zu setzen oder nicht zu setzen. Die Möglichkeit des künftigen Seins der Welt mag ihm wie in einer Vision an seinem eigenen Sein erscheinen als eine sich einfindende, unvorhergesehene Möglichkeit, die er durch eine Spannung oder Umkehrung der in ihm zur Einheit „verschlungenen" Potenzen verwirklichen könnte und, wie sich sodann in der positiven Philosophie herausstellt, verwirklicht. Dabei verhalten sich die Potenzen, die nur kosmische Mächte oder Welt-Prin-

cipien und am Ende der Weltschöpfung Persönlichkeiten werden, als: 1. die veranlassende Ursache des Processes, causa materialis ex qua, 2. die wirken müssende, causa formalis oder efficiens, per quam, 3. die seinsollende, causa finalis, in quam, secundum quam. (Röm. 11, 36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). Gott selbst bleibt als die causa causarum, als der all-einige, wahrhaft monotheistische Gott, außer dem Proceß, in welchem die Potenzen als außergöttliche, kosmogonische Mächte wirken, deren Spannung erst im Menschen als in demjenigen, um dessentwillen Gott die Potenzen in Spannung setzte, sich löst oder zur Ruhe kommt, wiewohl nur zu einer durch die Freiheit des Menschen bedingten Ruhe. „Die Schöpfung war auf einen beweglichen Grund, auf ein seiner selbst mächtiges Wesen gestellt." Der Mensch kann die Principien, von denen er gleichsam umhegt ist (ὥσπερ ἐν φρουρᾷ), und deren Einheit er nach dem Willen Gottes wahren soll, wider Gottes Willen von Neuem zertrennen oder in Spannung setzen. Er kann den Willen des ersten (väterlichen) Princips in Unwillen verkehren, kann das zweite Princip vom ersten absondern und so ganz eigentlich zum Menschensohne (υἱὸς ἀνθρώπου) machen, kann endlich auch das dritte Princip aus der am Ende der Schöpfung erst concreten innergöttlichen Einheit verdrängen, so daß es dann zum bloß natürlichen, kosmischen Geiste wird. Daß der Mensch dieß wirklich gethan, dafür zeugt das Dasein der gegenwärtigen Welt als einer entstellten, den Hemmungen und Stockungen der Materialität, dem inneren und äußeren Tode, der Nichtigkeit verfallenen. In diese gottentfremdete Welt folgt die zweite Potenz als Menschensohn dem Menschen nothwendigerweise nach ihrer Natur, nicht nach ihrem Willen wirkend, um sich zum Herrn des außergöttlichen Seins zu machen, und sich zur Freiheit d. h. zur freien Gottessohnschaft wiederherzustellen. Den Inhalt dieser ihrer natürlichen Wirksamkeit bildet die Mythologie, den ihrer späteren freiwilligen die Offenbarung. Die mythologische oder heidnische Religion ist die natürliche, wildwachsende. Ihr Sitz, ihr subjectum agens, ist das menschliche Bewußtsein selbst, aber ein außer

sich gesetztes, verzaubertes, unter dem Banne der mit blinder Naturnothwendigkeit wirksamen theogonischen Mächte (der durch die Unthat des Menschen wider Gottes Willen außergöttlich, natürlich gewordenen Potenzen) stehendes Bewußtsein. Die Völkertrennung oder Zerreißung der Menschheit fällt zusammen mit dem Entstehen der einzelnen Mythologien d. h. der einzelnen Stadien des mythologischen Processes, welcher in den griechischen Mysterien gipfelt und endet. Sie, die Mysterien, sind es, in welchen das mythologische Bewußtsein sich über sich selbst, über die materielle Göttervielheit, zur Erkenntniß der den ganzen Proceß verursachenden Mächte (Potenzen) und ihrer lebensvollen Einheit erhebt. Als eine solche Versöhnung der Mythologie innerhalb ihrer selbst weissagen sie auf die wahre absolute Versöhnung, auf die Offenbarung, deren Mittelpunkt dies ist, daß die zweite vermittelnde Persönlichkeit, nachdem sie sich durch ihr natürliches und natürlich-nothwendiges Wirken im mythologischen Proceß zum Herrn des außergöttlichen Seins gemacht, sich dieser außergöttlich-göttlichen Herrlichkeit, der Weltgöttlichkeit, der μορφὴ θεοῦ (Philipp. 2, 6 ff.), freiwillig, durch ein Wunder göttlicher Gesinnung, entäußert in Jesu Christo zum Behuf der Versöhnung und Erlösung der Menschheit Mensch wird und so zur innergöttlichen, wahrhaft göttlichen Herrlichkeit gelangt: was denn für alle drei göttliche Persönlichkeiten zur Folge hat, daß sie nun, nach der zweiten Schöpfung (Erlösung), vollends selbstständig, gleichherrlich werden in der Einen Gottheit. (Tautoousie, Heteroousie, Homoousie.) Das Christenthum ist das zurechtgestellte Heidenthum; durch Christus erst wird das außer sich gesetzte, ekstatische, phantastisch-religiöse Bewußtsein der Völkerwelt vollkommen entzaubert. Im Judenthume aber sind, wiewohl es zu dem doppelten Vorhange des Heidenthums sich wie ein einfacher verhält, noch kosmische Elemente (στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Gal. 4, 3) mit dem wahrhaft Göttlichen gemischt. Im Alten Testamente wirkt die Offenbarung nur durch die Mythologie, durch die dem Judenthume mit dem Heidenthume gemeinsame Grundlage, hindurch; schlechthin frei erst im Neuen Testamente, im Christenthum und in der christlichen

Kirche, deren drei geschichtliche Epochen ihre Typen an den drei Hauptaposteln Petrus, Paulus und Johannes haben.

Wie viel auch sowohl in speculativer Hinsicht, vornehmlich im Blick auf den Mangel einer absolut-ethischen Begründung des Ganzen, als in historisch-kritischer Beziehung an Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung mit Recht auszusetzen ist: so müssen wir doch, nach dem oben Bemerkten, mit seiner Eintheilung der Religionen im Allgemeinen uns einverstanden erklären. Nur werden wir, wie die folgende specielle Betrachtung erweisen soll, das Judenthum in seinem Verhältniß zum Heidenthum und zum Christenthum wesentlich anders zu fassen haben als er. In dem weiteren Sinne einer φανέρωσις nämlich (vgl. § 6) offenbart Gott sich auch im Heidenthum, auch in den heidnischen Religionen, aber in ihnen als öffentlichen, objectiven Religionen nicht unmittelbar, direct, positiv, sondern nur mittelbar, indirect, negativ. Ein wahrer innerer (religiöser) Fortschritt der heidnischen Religionen als solcher ist durchaus nicht ersichtlich; sondern sie reifen, je mehr sie sich ausbilden, desto mehr auch ihrem Untergang entgegen. Ein Fortschritt zum Guten, das Klassische des Heidenthums, findet sich in der peripherischen Sphäre der Wissenschaft, der Kunst, des Staatslebens, und daran, daß diejenigen, die hier den Fortschritt vollbrachten oder das Klassische leisteten, es ohne nachweislichen inneren Zusammenhang mit der heidnischen (öffentlichen, objectiven) Religion thaten, ja vielfach gegen sie gerichtet waren und ihre Mängel aufdeckten, — daran konnten die Heiden das Fehlerhafte ihrer Religion erkennen, die also, aus diesem Gesichtspunkt angesehn, eine Stätte der negativen (indirecten) Offenbarung Gottes war. Im Judenthum hingegen, in der öffentlichen, objectiven jüdischen Religion, offenbart Gott sich unmittelbar, direct, positiv, und zwar im engeren Sinne der ἀποκάλυψις, der Heilsoffenbarung (vgl. § 8). Jedoch ist hier schärfer, als von Schelling geschehen, zu unterscheiden zwischen der rein-jüdischen, alttestamentlichen, durch Gesetz und Prophetie zum Christenthum hingewandten, tendirenden Religion und der judaistischen, die das Gesetz mißbraucht, um sich gegen die Prophetie

und damit gegen das Christenthum zu verschließen, zu verstocken. Nur jene gehört zur Offenbarungsreligion als ihre positive Vorstufe, während diese, die judaistische, sich zum zweiten Male, durch einen Rückfall — und daher um so schlimmer — in natürliche Religion verkehrt, folglich auch in unsrer Betrachtung mit zu ihr gezogen werden muß. So treten die heidnische und die judaistische Religion, Ethnicismus und Judaismus, als die beiden Arten der natürlichen Religion, nämlich die natürlich gebliebene und die wiederum natürlich gewordene, zur natürlichen zurückgebildete, auf die eine Seite, die alt- und neutestamentlich geoffenbarte Religion, das aus dem reinen Judenthum hervorgegangene Christenthum, auf die andere. Der Muhammedanismus aber, ein Gemisch heidnischer und judaistischer Elemente mit christlichen, kann nur nach dem Christenthum, anhangsweise, in Betracht kommen.

Der zweite Theil der Religionsphilosophie hat auf analytische Weise (inductio) dasjenige, was unter dem Namen der Religion objectiv zur Befriedigung jenes Bedürfnisses, zur realen Erfüllung des für uns bisher nur begrifflich Nothwendigen sich darbietet, d. h. die mannigfaltigen geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu betrachten. Wollten wir nun dieser Forderung in ihrem strengsten Sinne entsprechen, so würden wir uns jeder vorläufigen Gruppirung, Sonderung, Ordnung der verschiedenen geschichtlichen Religionen zu enthalten, vielmehr die bunte Reihe derselben, gleichviel von welchem Punkte der Reihe an, zu durchwandern und zu schildern haben. Darunter aber würde die ohne Frage wünschenswerthe Uebersichtlichkeit entschieden leiden. Aus didaktischen Rücksichten also (eben im Interesse der Uebersichtlichkeit) wollen wir im Voraus, unter Vorbehalt der durch die Darstellung selbst zu leistenden Motivirung, die Gruppen, die Betrachtungskreise angeben, unter welche nach unserer Ueberzeugung der Stoff am besten sich bringen läßt, um dann innerhalb derselben rein-analytisch behandelt zu werden.

Im ersten Theil, und zwar § 8, haben wir schon, freilich nur hypothetisch, das Princip einer Eintheilung der Religionen aufgestellt; wir haben sie dort, im Hinblick auf das etwa wirkliche Platzgreifen möglicher Religionsfehler, eingetheilt in die κατ' ἐξοχήν geoffenbarte

und in die natürliche und haben bemerkt, daß dann, wenn einmal dieses hypothetisch Gesetzte eintritt, die letztere, die natürliche, zu der ersteren, der geoffenbarten, sich als die falsche zur wahren verhält.

Es fragt sich jetzt, ob der geschichtliche Thatbestand der Religionen eine solche Eintheilung gestattet. Diese Frage ist vielfach verneint worden. Man hat gegen die erwähnte Eintheilung Bedenken erhoben und statt ihrer andere vorgeschlagen. Man hat eingewendet, daß doch wohl jede Religion irgend einen Wahrheitsgehalt haben müsse, da sie sonst gar nicht auf den Namen „Religion" Anspruch machen könnte. Man hat gemeint: wenn „geoffenbart" und „natürlich" eben so viel heißen solle als „göttlichen Ursprungs" und „menschlichen Ursprungs", so sei doch auch die geoffenbarte Religion zum Mindesten in menschlicher Form dargestellt und durch das Medium des menschlichen Geistes hindurchgegangen, dadurch aber werde der rein göttliche Ursprungscharakter unfehlbar in etwas alterirt, und andererseits lasse sich vielleicht auch der Offenbarungsbegriff in einer Art erweitern, daß, wie ja selbst die ältesten Kirchenväter trotz ihrer Ansicht von der christlichen Religion als der schlechthin-geoffenbarten zugegeben haben, auch in gewissen heidnischen Religionen einzelne Offenbarungs-Strahlen oder Samenkörner göttlicher Wahrheit anzuerkennen seien. Auch bei Augustinus Retr. I, 13 lesen wir: „Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana." (Max Müller Essays I, 1869). Auf Grund solcher Bedenken hat man nun die Religionen in anderer Weise einzutheilen versucht. Prüfen wir zunächst, wie wir es auch bei früheren wichtigen Problemen stets gethan, diese anderweitigen Versuche einer Lösung der uns beschäftigenden Frage, und sehen wir dann zu, ob unsre Eintheilung einer neuen weichen muß oder gegen die Bedenken und Einwände zu bestehen vermag.

Unter den wissenschaftlichen Eintheilungen der Religionen ragen diejenigen hervor, welche, zugleich auf psychologische und auf ethnographische Thatsachen gestützt, zum Eintheilungsgrund den Stufengang der Entwicklung, der allmählichen Reife des geistigen Lebens nehmen. Das thut z. B. die von Ruft in der Schrift „Philosophie

und Christenthum oder Glauben und Wissen", 2. Aufl., Mannheim 1833. Hier unterscheidet er, im Anschluß an den früheren Schelling und namentlich an dessen „System des transscendentalen Idealismus" und den Dialog „Bruno", 3 Perioden oder Stufen: 1. die Stufe des Gefühls und der unmittelbaren Erkenntniß — das Heidenthum; 2. die Stufe der Meinung und des Verstandes, welcher auf dem Gebiete der Natur wie des Geistes die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen ꝛc. hervorkehrt, ohne sie in einer höheren Einheit zu vermitteln, — das Judenthum mit seiner angeblichen, ihm von Rust zugeschriebenen, Trennung Gottes und der Welt; 3. die Stufe der Vernunft oder der Philosophie und des speculativen Wissens, welches die vom Verstande ungelöst gelassenen Gegensätze einigt, versöhnt, Gott und Welt weder, wie das Gefühl und die unmittelbare Erkenntniß, vermischt, noch wie der Verstand, trennt, sondern vermittelt, — das Christenthum mit seinem gottmenschlichen, theanthropologischen Princip. — Dieser Rust'schen Eintheilung verwandt ist die von Drobisch, welche schon im zweiten Abschnitt der Einleitung, in der Darstellung des geschichtlichen Entwicklungsganges unsrer Disciplin, mitgetheilt ist. Der unterscheidet ebenfalls 3 Stufen: die der Sinnlichkeit und Phantasie, die der Schönheit und der Verstandeszwecke, die der Sittlichkeit und der Vernunftzwecke, — Stufen, welche er mit dem Kindesalter, der Jugend und dem reifen Mannesalter vergleicht. Auf der ersten Stufe stehen nach ihm der Feticismus, der Thierdienst, der Sabäismus oder Sterndienst (Astrolatrie), endlich die indische Religion. Auf dem Uebergange von der ersten zur zweiten Stufe: die persische und die ägyptische Religion. Auf der zweiten Stufe selbst: die Religion der Griechen und der Römer. Endlich auf der dritten Stufe: die jüdische (als deren gegen das Christenthum gerichtete Erneuerung Drobisch die muhammedanische ansieht) und die christliche Religion. — Im Allgemeinen und mehr noch im Einzelnen dieser Eintheilung folgt Drobisch, trotz der wesentlichen Verschiedenheit seiner herbartianischen Richtung, dem Vorgange Hegel's, welcher, wie wir gleichfalls schon einmal erwähnt haben, in dem zweiten, geschichtlichen Theile seiner Religions-Philosophie angeblich aus dem Begriff und Wesen der Religion, a priori, die nach seiner Meinung hinterher durch die Geschichte bestätigten, wirklich vorhandenen, concreten Erscheinungsformen der Religion deducirt. Hegel bringt diese Erscheinungsformen unter 2 Gattungen:

die Naturreligion und die Religion der geistigen Individualität. Jede von diesen beiden Gattungen begreift nun wieder mehrere Arten unter sich. Die erste nämlich, die Naturreligion, umfaßt nach Hegel die Religion der Zauberei oder die chinesische und buddhistische, die Religion der Phantasie oder die indische und, jedoch schon im Uebergang auf die höhere Stufe, zur höheren Gattung, die Licht-Religion oder die persische und die Religion des Räthsels oder die ägyptische. Diese beiden also, die persische und die ägyptische Religion, bilden bei Hegel, ganz wie nach ihm bei Drobisch, den Uebergang zu der zweiten Gattung, der Religion der geistigen Individualität, und diese selbst umfaßt drei Arten: die Religion der Erhabenheit oder die jüdische, die Religion der Schönheit oder die griechische, und die Religion der Zweckmäßigkeit, der Verstandeszwecke, oder die römische. Die christliche Religion ist für Hegel keine bloß geschichtliche mehr, sondern die, in welcher Begriff (der Religion) und Geschichte sich decken, in welcher das Wesen oder die Idee der Religion sich auf absolut-vollkommene Weise realisirt; sie wird daher von ihm auch nicht im zweiten geschichtlichen, sondern im dritten, zugleich geschichtlichen und speculativen, Theile der Religions-Philosophie behandelt. — Wie Drobisch, so hat sich später auch Wuttke in seiner „Geschichte des Heidenthums" an Hegel angelehnt, nur er — hierin umgekehrt wie Drobisch — mehr im Allgemeinen, weniger im Einzelnen. Nach Wuttke soll der menschliche Geist durch zwei Perioden hindurchschreiten, um in der dritten zur vollen religiösen Wahrheit zu gelangen. 1. Die Periode der Objectivität, in welcher das objective Sein, die Natur, vergöttert wird, 2. die Periode der Subjectivität, in welcher das Subject sich als über der Natur stehend erfaßt und nach seinem Bilde die Götter gestaltet, und 3. dann die Periode der Versöhnung, in welcher das Göttliche der absolute Geist ist in dem Sinne, daß in ihm das Object und das Subject beschlossen und zur Einheit (Gottmenschheit) zusammengeschlossen sind — das Christenthum. — Endlich gehört hierher, in die wissenschaftlich bedeutendste Klasse der auf psychologische und ethnographische Thatsachen gestützten Eintheilungen, auch noch die von Schleiermacher in der 5. seiner Reden über die Religion aufgestellte. Ihm dient zum Hauptgesichtspunkt und Eintheilungsgrunde die Verschiedenheit des Weltbewußtseins, welche Statt findet, je nachdem stufenweise die Auffassung, 1. noch eine chaotisch-verworrene ist, Anschauung der

Welt als eines Chaos, — der Feticismus, sodann 2. eine erweiterte, verständige Anschauung der Welt als einer elementaren Vielheit, — der Polytheismus, endlich 3. die vernünftige, welche die Idee des Seins in der Totalität, die Welt als System erfaßt hat — der Monotheismus. In der Glaubenslehre unterscheidet Schleiermacher außerdem die ästhetischen und die teleologischen Religionen oder religiösen Weltansichten. Aesthetische und teleologische Frömmigkeit sind Artunterschiede der Frömmigkeit, dagegen jene (Feticismus, Polytheismus, Monotheismus) Stufenunterschiede derselben.

Ueberblicken wir nun alle die bisher angeführten Eintheilungen, so springt in die Augen, — und es liegt darin ihr unverkennbarer gemeinsamer Hauptfehler — daß in ihnen allen nicht das specifisch-religiöse, sondern ein anderweitiges Bewußtsein eingetheilt wird. Der Eintheilungsgrund ist bei allen ein für die Religion selbst äußerlicher, von außen aufgenommener: bei Schleiermacher die Verschiedenheit des Weltbewußtseins, bei Hegel der Unterschied von Natur und Geist, bei Wuttke der Gegensatz von Objectivität und Subjectivität, bei Rust der erkenntniß-theoretische Unterschied von Gefühl oder unmittelbarer Erkenntniß, Verstand und Vernunft, bei Drobisch ein ähnlicher Unterschied der psychologischen Reife.

Wenn wir aber dieß, diese Fremdartigkeit des Gesichtspunkts, als einen entschiedenen Fehler der bisherigen Eintheilungen bezeichnen müssen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß vor ihnen allen der Eintheilung des späteren Schelling (in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung) wenigstens insofern unbedingt der Vorzug gebührt, als sie dem specifisch-religiösen und religionsphilosophischen Bedürfniß gerecht zu werden unternimmt. Das Wesen dieser Schelling'schen Eintheilung der Religionen kann aber nur im Zusammenhange seiner späteren Lehre überhaupt verstanden und gewürdigt werden. Es ist daher hier der Ort, eben sie — die spätere Lehre Schelling's —, wie sie in seinen hinterlassenen Werken als die reife Frucht einer langjährigen Geistesarbeit niedergelegt ist, in's Auge zu fassen: nach dem Urtheile etlicher namhafter Denker der Gegenwart und zwar solcher, die von Schelling in Princip und Methode abweichen, z. B. Heyder's (in Herzog's Real-Encyklopädie), eine der originellsten Schöpfungen auf dem Gebiete der Philosophie und speciell der Religions-Philosophie, voll der fruchtbarsten Gedanken, welche auch da höchst anregend und belehrend bleiben, wo

sie den Widerspruch hervorrufen, überdieß angethan mit jenem Verein von Würde und Anmuth der Rede, welcher alle Schriften Schelling's auszeichnet und auf dem Gebiete der philosophischen Litteratur nur in den platonischen seines gleichen hat.

Schelling geht in der späteren Phase seines Philosophirens, welche sich uns schon in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" angekündigt hat, aus von dem Grundgedanken, daß das rein-rationale und logische Denken zur Erkenntniß der Realität der Dinge nicht hinreiche, für sich es zu nichts Realem bringe, in diesem Sinne also ein nur negatives Denken sei. Demnach scheidet und unterscheidet er eine negative (rein rationale), die „das Princip nur gedanklich erzeugen, nicht auch realisiren kann", WW. II, 1, S. 562, und eine positive Philosophie. Jene ist enthalten im 1. Bande der zweiten Abtheilung seiner sämmtlichen WW., S. 255 ff., diese im 2., 3. und 4. Bande derselben Abtheilung, identisch mit der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (das ist eben die positive Philosophie). [S. jedoch die Vorrede des Herausgebers zum 3. Bande der II. Abth. der sämmtlichen WW., wonach Schleiermacher positive Philosophie und Philosophie der Offenbarung identificirte, dagegen die Philosophie und Mythologie wie die rationale Philosophie als *παιδαγωγία εἰς Χριστόν* faßte, jene objectiv, diese subjectiv.] Durch diese Unterscheidung hat Schelling sein System auf's Bestimmteste dem Hegel'schen entgegengestellt; denn in dem letzteren wird durch einen Eingriff der negativen Philosophie in die positive das Reale, aus einer s. g. Selbstbewegung des logischen (von Hegel hypostasirten) Begriffs abgeleitet oder, mit anderen Worten ein Inbegriff von Prädicaten (das Was) für das Subject erklärt. Aber das Wirkliche, die Existenz, die Realität, entgegnet Schleiermacher, kann nicht durch reines Denken, durch reine Vernunft, a priori, gewußt werden. Das Was (quid sit) und das Daß (quod sit, wie die Scholastiker sagten), sind keineswegs, wie Hegel meint, einerlei, auf gleiche Weise und zugleich erkennbar. Das Was, das Wesen eines Dinges, können wir allerdings im Begriffe besitzen unter der Voraussetzung des Subjects, bei hypothetischer Setzung desselben. Aber über den Begriff hinaus liegt, daß es ist, die Existenz. Diese ist Sache der Erfahrung, nicht der speculativen Vernunft, nicht der rein begrifflichen Erkenntniß. Und erst dieses Wissen um die Existenz vollendet das Denken zum wirk-

lichen Erkennen. Die negative oder rationale Philosophie hat es hiernach mit dem im Begriff, im Denken eingeschlossenen, bloß Sein könnenden, Möglichen (eben Denkbaren) zu thun. Zum Wirklichen kann nur die andere Weise der Forschung, die positive Philosophie fortschreiten. Als Wissenschaft des Denkbaren und zu Denkenden wird die negative Philosophie freilich, da die Philosophie überhaupt, die gedankliche Bearbeitung des Gegebenen zu ihrer Aufgabe hat, die Voraussetzung der positiven, die philosophia prima, sein, die erste, aber, wie Schelling hinzufügt, deßhalb nicht die höchste. Sie führt bis zum höchsten Princip, zum schlechthin und wahrhaft Seienden, jedoch zu ihm nur, wie es im reinen Denken ist. Dieß ist ihre Schranke oder dasjenige, was auf die positive Philosophie hinübertreibt. Sie überliefert der letzteren nicht das Princip, sondern die Aufgabe, das Princip als wirklich seiendes zu erkennen. Das Letztere aber geschieht dann nicht mehr durch das reine Denken, sondern durch eine zugleich geschichtliche, äußere und innere oder übersinnliche (also intellectuelle) Erfahrung, welche Platon und Aristoteles als ein ἅπτεσθαι und θιγγάνειν beschreiben, als ein geistiges Fassen und Berühren, und welche auf dem Willen ruht, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß das Höchste, das höchste Denkbare, Absolute, daß Gott nicht bloß Idee sei, sondern außer ihr und mehr als sie, — eine Realität. Was für die negative Philosophie das Letzte war, das Ende, das wird für die positive zum Anfang, zum schlechthin Ersten, nicht weiter durch das Denken zu Begründenden. Erst mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir in das Gebiet der Religion als eines durchaus realen, nicht bloß idealen (in's Denken eingeschlossenen) Verhältnisses des Menschen zu Gott. Der Uebergang von der negativen zur positiven Philosophie ist daher vergleichbar dem vom Gesetz zum Evangelium. Für die reine Vernunftwissenschaft giebt es keine objective Religion. Diese entsteht menschlicherseits durch das Wollen und Sehnen des Geistes, welches bei dem im Denken beschlossenen Gott nicht stehen bleiben kann. Und wie diese Forderung nicht vom Denken, vom theoretischen Vernunftgebrauch, ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, nicht ein leeres formal-Allgemeines (jenes du sollst, wobei fraglich bleibt, was man soll), sondern nur das volle, reale Individuum mit dem wesentlichen Bedürfniß seines Lebens führt zu Gott. Weder das Denken noch

das Handeln für sich verlangt nach Seligkeit innigster Einheit und Einigung mit Gott, sondern der ganze concrete Mensch. Er fordert, weil selbst Persönlichkeit, aber bedingte, eine unbedingte, allbedingende Person außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, — ein Herz, das ihm gleich sei. „Ihn, Ihn will das Ich haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher und thatkräftiger dem Thatsächlichen, der That des Abfalls (der Sünde) entgegentreten, kann, — kurz, der der Herr alles Seins ist, nicht transmundan nur, sondern supramundan." Die Seligkeit aber, die das Ich hoffen kann, indem es Ihn will, ist davon abhängig, daß Gott ihm entgegenkommt; sie wird, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben (die Speculation, θεωρια) die Kluft aufzuheben vermag, keine verdiente sein, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum eine incalculable, überschwängliche. „Kein philosophisch sich dünkender Hochmuth wird uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können." Wenn nun aber die positive Philosophie allein Religion und Offenbarung zu begreifen im Stande ist, so sollte man sie deßwegen, meint Schelling, doch nicht religiöse Philosophie nennen, schon weil diese Bezeichnung zu unbestimmt ist, und weil durch die positive Philosophie erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird; auch nicht christliche Philosophie. Denn die Offenbarung ist für die Philosophie nur Gegenstand und Inhalt, und zwar ein solcher, von dem die Philosophie nichts gewußt haben würde, wenn er nicht durch eine freie That Gottes wäre gegeben worden; aber sie ist für sie nicht Quelle und Ausgangspunkt, wie für die gewöhnlich s. g. specifisch-christliche Philosophie, auch nicht Autorität in einem anderen Sinne, als in dem, wonach jeder Gegenstand der Erfahrung für uns eine Autorität ist, die wir im Denken respectiren, so lassen müssen, wie sie ist. Die Philosophie steht nach Schelling in einem freien Verhältniß zur Offenbarung: sie „hat kein Interesse orthodox zu sein." (So viel gleich hier: es liegt schlechterdings kein Grund vor, an der Aufrichtigkeit dieser Aeußerung Schelling's zu zweifeln. Es hat in der ganzen Geschichte der Philosophie wohl keinen so — ich sage nicht hochmüthigen, aber — stolzen, so fürstlich gesinnten Denker gegeben.) Nachdem nämlich die Offenbarung geschehen, soll durch sie

auch wirklich etwas offenbar, also gewußt und begriffen werden. Die Offenbarung soll zuletzt eine, durch die geschichtliche Religion vermittelte, philosophische oder Vernunft-Religion werden — sofern die Principien, welche in der geschichtlichen Religion, im öffentlichen Volksglauben als unbegriffene wirken, in ihr begriffen und verstanden werden —, aber nicht Vernunftreligion im Sinne des Rationalismus, als eine Reihe abstracter Vernunftwahrheiten a priori. Denn ihr Gegenstand ist und bleibt ein übervernünftiger in der Bedeutung des Wortes, daß er nicht durch bloße Vernunft gewußt werden kann, ist sogar eine Thorheit für die bloß vernünftige Betrachtungsweise; „aber deßwegen, weil er über die bloße, autonome Vernunft hinausgeht, ist er nicht sofort auch unbegreiflich; denn er steht in einem vollkommenen (ebenmäßigen) Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf welches sich der geoffenbarte Entschluß Gottes bezieht, und zur Größe Gottes." Zur Ergreifung dieses Außerordentlichen gehört allerdings Herz und Muth; die Offenbarung ruft uns zu: glaube, d. h. wage dich heran! Und in diesem Sinne fordert auch die Wissenschaft und Philosophie Glauben und ist er der Anfang derselben (sapere aude!). Aber wie dieser Glaube am Anfang doch im Grunde nur Glaube an künftiges Wissen als das Ende ist, so ist der Glaube am Ende, als die allerbegründetste Erkenntniß, das zur Ruhe gekommene Wissen, in welchem aller Zweifel besiegt und durch welches die Erkenntniß zu dem absolut-Erstaunenswerthen fortgeschritten ist, — erstaunenswerth, weil es in allerletzter Beziehung nicht als nothwendig einzusehen, sondern der freien That entsprungen ist.

Nachdem wir hiermit das gegenseitige Verhältniß der negativen und positiven Philosophie bezeichnet haben, betrachten wir nun zunächst den Inhalt der ersteren, der negativen, die ihren Mittelpunkt in der schwierigen, aber zum Verständniß der positiven Philosophie, der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, unumgänglichen Potenzenlehre Schellings hat. Zu vergleichen ist hierüber ein Aufsatz von Dorner in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. 5, Heft 1 „über Schelling's Potenzenlehre." So ausführlich wie Dorner können wir hier, wo die negative Philosophie für uns nur ein indirectes Interesse hat als Vorbedingung der positiven, auf das Einzelne nicht eingehen; wir müssen uns mit einem allgemeinen Umriß begnügen.

Das höchste Verlangen der denkenden Vernunft ist von jeher unablenkbar darauf gerichtet, das höchste Seiende als solches, das ὄντως ὄν, ὂν ᾗ ὄν, αὐτὸ τὸ ὄν, zu finden. Dieses ist schon nach Aristoteles der der Philosophie eigenthümliche Gegenstand, während die besonderen, die Fachwissenschaften, die ἐν μέρει λεγόμεναι ἐπιστῆμαι, z. B. Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Politik ꝛc. es immer nur mit einem Theil des Seienden, mit einem Seienden, nicht mit dem Seienden als solchem zu thun haben. Die Vernunft aber ist unmittelbar und am Anfang noch nicht wirkliches (actuelles) Erkennen, sondern nur unendliche Potenz, Möglichkeit, Macht des Erkennens, und der Inhalt der Vernunft als dieser Potenz wird der Art sein müssen, daß sie daran die Nöthigung hat, zu allem Sein fortzugehen, indem nur alles Sein, die ganze Fülle des Seins, der unendlichen Potenz des Erkennens, als der Form, dem Gefäße für den Inhalt, entsprechen kann. Er wird ferner ihr aprioriſcher Inhalt sein müssen, den sie ohne ihr Zuthun, ohne einen Actus von ihrer Seite, hat, — das primum cogitabile. Dieser Inhalt kann also zuvörderst nur sein die unendliche Potenz des Seins (entsprechend der unendlichen Potenz des Erkennens), das unendliche Seinkönnen (urständliches, wesendes Sein), vorstellbar, wie jedes Können, als ruhender Wille, wogegen jedes Wollen ein wirkend gewordenes Können ist. Das Seinkönnen ist nicht zu fassen im Sinne einer bloß passiven Möglichkeit, nicht im Sinne des ens der Scholastik, als todter unbeweglicher Gattungsbegriff. Vielmehr ist diese Potenz des Seins ein Bewegliches und Princip (Vermögen) einer Bewegung, eines Fortschreitens, ist eine natura anceps, ein für sich nicht Festzuhaltendes. Denn nichts kann das Seinkönnen hindern, in's Sein überzugehen. Dieser Uebergang, der aber hier — in der rein rationalen, negativen Philosophie — nur als ein im Denken vorgehender zu fassen, ist ihm natürlich, von Natur (seiner Natur nach) nothwendig: es ist noch nicht ein gegen Sein und Nichtsein Freies, es bewegt sich nicht mit Freiheit in's Sein. Es ist deßhalb, obschon eine — und zwar die erste — Gestalt und Potenz des wahrhaft Seienden, doch nicht dieses selbst. Denn während das wahrhaft Seiende alles Zufällige ausschließt, ist dieser Uebergang für das Seinkönnende ein blindes und zufälliges Anderswerden. Durch den Uebergang, in welchem der ruhende Wille sich gleichsam entzündet und erhebt, verliert es sich selbst, hört auf, Quelle des Seins zu

sein, ist nicht mehr, was sein und nicht sein kann, sondern nur was sein und nicht sein konnte, jetzt aber mit dem Sein gleichsam geschlagen und außer sein Können (außer sich) gesetzt ist, ein ἐξιστάμενον. Soll nun doch das Seinkönnen als solches (ohne diesen Uebergang, in dem es sich selbst verlöre), als potentia pura, als in sich, nicht außer sich seiendes festgehalten, vor dem Uebertritt in's Sein bewahrt werden, so muß das wahrhaft Seiende nicht bloß Seinkönnendes, sondern auch das diesem Möglichen zwar nicht widersprechende aber entgegengesetzte Wirkliche sein, ein Sein ohne Können, d. h. ein reines Sein, purus actus (dieß die zweite Gestalt oder Potenz des wahrhaft Seienden neben der ersten, dem Seinkönnen, der bloßen unendlichen Potentialität für sich) ein Sein, welches eben deßhalb niemals von dem Vermögen (der potentia) zur Wirklichkeit (zum actus) übergehen kann. War das Seinkönnende ein wollenkönnender, aber nicht wollender Wille, in dem jedoch der Keim der Begierde liegt, so ist das reine Sein ein willen- und begierdeloser, gelassener Wille: der erstere ein selbstischer, der letztere ein selbstloser Wille, der nicht das Seine sucht. Dem wirklichen, wahrhaften Sein gegenüber sind beide Willen „als ein Nichts" d. h. unselbstständig (nur an ihm und gegen einander sind sie selbstständig, nicht aber gegen das wahrhaft Seiende): der erstere, weil er immer bloß potentia bleibt, ohne sich zu äußern; der letztere, weil er immer bloß actus ist, ohne von der potentia zum actus überzugehen, und wir doch das Wirkliche nur empfinden und erkennen in diesem Uebergang. Im empirisch-Wirklichen sind Potenz und Actus gemischt und beide getrübt. Hier, vor aller Wirklichkeit, sind sie in ihrer Lauterkeit gedacht. Beide sind noch der Selbstheit ledig, schließen sich deßhalb nicht aus, sind in einander, nicht außer einander, nicht verschiedene Subjecte oder Theile eines Ganzen, sondern ein und dasselbe Subject, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Das eine Subject selbst nun aber, worin ihre substantielle Identität liegt, ist das von der Einseitigkeit eines bloßen Seinkönnens wie eines bloßen Seins ohne Können gleich freie oder das, bei dem es steht, vom Können zum Wirken überzugehen oder nicht — das, in welchem sich actus und potentia nicht ausschließen —, welches im Wollen und Wirken Quelle, Macht des Wollens und Wirkens bleibt, sich nicht im Wirken (wirklichen Sein) verliert, sich nicht auswirkt, d. h. zu Ende wirkt, aufhört zu wirken, somit das bei sich Bleibende,

sich selbst Besitzende und seiner Mächtige. Es ist, da nur geistige Wesen bei sich sind, Geist. Die erste Potenz, das Seinkönnende, die reine Potentialität nennt Schelling auch das Subject (im Sinne des zu Grunde Liegenden), auch das Ansich, die zweite, das rein-Seiende, die reine Actualität, das Object, auch das Fürsich, (der Knabe z. B. ist an sich Mann, hat die δύναμις, die potentia der Männlichkeit; aber er ist es noch nicht für sich) die dritte endlich, die einigende, das Subject-Object, wie schon bemerkt, das Bei-sich (d. h. das Sich nicht verlieren könnende). Mit der dritten sind alle Möglichkeiten (Potenzen) erschöpft. Aber auch die dritte und höchste ist, indem sie die beiden anderen Potenzen voraussetzt, noch nicht das Seiende, wahrhaft-Seiende selbst, noch nicht die Einheit, sondern ebenfalls nur eine, an ihre bestimmte (dritte) Stelle gewiesene und gebundene Potenz, Gestalt des Seienden, die einigende. Alle drei Gestalten des Seins sind nur Prädicate und Attribute an dem Seienden selbst, dem schlechthin Wirklichen, dem keine Möglichkeit vorangeht; sie sind ihm anwesend, ὑπάρχοντα καθ' αὑτά; sie sind ein Allgemeines an einem schlechthin wirklichen Einzelwesen (ἕν τι) für welches sie Prädicate sind, und welches ihnen erst Ursache des Seins werden kann. Auch dieses Einzelwesen ist Geist zu nennen, aber der schlechthin absolute und freie, der alleinige Geist, weil er die Allheit seiner Potenzen ist, und das höchste Vernunftideal. Der absolute Geist ist der „auch von sich selbst, von seinem Sein als Geist (in dritter Potenz sein) freie Geist"; auch dieses ist nur eine bestimmte Art seines Seins, an die er nicht gebunden ist. Nicht als ob darum der vollkommene, absolute Geist ein noch besonders, apart vorhandenes Viertes wäre. „Er ist auf keine Weise außer den Dreien; er ist in jedem derselben ganz. Er ist gar nichts Anderes als diese drei, so wie diese nichts Anderes sind als Er." Er ist das, was das Seiende (= die 3 Potenzen: — A + A ± A) ist = A^0 (das Subject zu den Prädicaten), ihr Träger. Hinwiederum sind die drei Gestalten nicht zu fassen als drei außer einander befindliche Wesen, sondern als Ein dreifaches Wesen, welches drei Ansichten oder, objectiv gefaßt, drei Angesichte, Antlitze (πρόσωπα) darbietet. (Wenn man hier schon, meint Schelling, von einer Trinität reden will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte.) Auch dürfen die 3 Principien, ἀρχαί, Potenzen nicht für Principien des absoluten Geistes oder seines Seins genommen werden als ob dieses

durch sie bedingt wäre; denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern weil Er ist, sind sie. Sie sind in ihm zwar als Wirklichkeiten, aber nur als theilnehmend an seiner Wirklichkeit, nicht als selbst, von selbst wirklich. Möglichkeiten, Potenzen, Principien, Ursachen sind sie nicht für das Sein des absoluten Geistes, sondern für ein möglicher Weise vorhandenes von ihm verschiedenes, gewordenes Sein, also insofern sie über ihn hinausgehend gedacht werden, und als diese Möglichkeiten eines von ihm verschiedenen Seins hat der absolute Geist sie nach sich, nicht vor sich; er ist vielmehr die aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit. Kann man die Potenzen als Materie oder Substanz des Seienden bezeichnen, so ist der absolute Geist ihre übermaterielle, übersubstantielle Einheit. Als absolute Wirklichkeit nun ist der vollkommene Geist der schlechthin in sich seiende, der völlig einwärts, hinein, nämlich nur gegen sich gewendete, in sich beschlossene und befriedigte, nichts außer sich bedürfende und von Allem außer ihm freie, daher der „durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm giebt".

So weit führt uns in Betreff des Begriffs von Gott an sich die negative Philosophie; alles Weitere hat die positive zu leisten, welche den entwickelten Begriff des absoluten Geistes als des schlechthin existirenden zum Ausgangspunkte nimmt. Jene hat, wie Schelling sagt, Gott als Princip, diese hat ihn zum Princip. Nun aber wäre — und das läßt sich allerdings noch rein rational entwickeln — der vollkommene Geist nicht der absolut-freie, wenn er nicht auch die Freiheit hätte, ein Sein außer sich zu setzen. Dieses künftige Sein liegt in ihm für das rationale Denken zunächst verborgen. Allein es hindert nichts, daß sich ihm dem Subjecte, wie in einem Gesichte (einer Vision), an seinem eigenen Sein (in der Form der 3 Prädicate) die Möglichkeit noch eines anderen, künftigen Seins darstelle, und zwar als eine nur sich einfindende, nicht gewollte, darum unvorhergesehene, unerwartete Möglichkeit und als eine zufällige, sofern sie, je nach seinem Willen, in's wirkliche Sein übergehen (sich verwirklichen) kann oder nicht, (die fortuna primigenia der Alten). Sie wird sich aber zunächst nur darstellen können an der ersten Gestalt seines Wesens, an jenem unmittelbar Seinkönnenden, sofern sich dieses aus dem bloßen Potenzzustande zu erheben und actuell, excentrisch, sich selbst Potenz zu werden suchte, — der ruhende Wille sich entzündete. Damit wäre aber eine Ungleichheit

und Spannung in die Potenzenreihe gebracht, eine Spannung, welche sich von der ersten auf die anderen fortpflanzen würde. Denn indem sich das Seinkönnende als Potenz dem rein-Seienden entzöge, um ein eigenes Sein zu gewinnen, würde dieses, das ursprünglich selbstlose (der gelassene Wille), in sich selbst zurückzutreten genöthigt, damit sich selbst gegeben, in statum potentiae versetzt, dadurch aber auch zu dem Streben genöthigt, sich in das reine Sein herzustellen, somit das erste Princip zu überwinden und es sich als seine (des rein Seienden) Potenz zu unterwerfen oder es an seine ursprüngliche Stelle zurückzubringen. Endlich würde auch das dritte Princip aus dem Sein gesetzt, das es in der Einheit hat, und zwar würde es (seiner Natur nach) nicht unmittelbar, wie das rein-Seiende, dazu wirken können, daß es in die Einheit hergestellt würde; sondern nur das zweite könnte, indem es das erste überwände, zum Setzenden des dritten werden. Alle drei Gestalten würden sich auf diese Weise dem absoluten Geist als Potenzen eines außergöttlichen künftigen Seins darstellen, welches auf dem Wege eines Processes durch Ueberwindung des aus sich herausgetretenen Seinkönnenden zu einem Gottsetzenden umgewandelt werden müßte. Das außergöttliche Sein der Potenzen, die Welt, könnte lediglich auf einer Spannung der Potenzen, einer Umkehrung ihrer Einheit beruhen, das universum (= unum versum) auf einer universio, (die Welt ein Werk der Ironie Gottes, einer göttlichen Verstellungskunst), und die Potenzen als Principien dieses außergöttlichen, weltlichen Seins, als kosmische Potenzen, Weltprincipien, würden zu benennen sein: 1. das seinkönnende Weltprincip, die veranlassende Ursache des Processes, causa materialis ex qua, 2. das sein- und wirkenmüssende Princip, causa formalis oder efficiens, efficax, per quam, und endlich 3. das Seinsollende, causa finalis, in quam, secundum quam, ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν. Röm. 11, 36. Wenn Gott dieses mögliche Sein wirklich annimmt, so kann dieß zwar nur geschehen, indem das göttliche Sein der Potenzen, die Form, in welcher sie das Sein Gottes constituiren, durch ihre Spannung suspendirt wird; aber damit ist die Existenz Gottes selbst nicht aufgehoben. WW. II, 2, S. 92 Anm. (einem atheistischen, aber gutmüthigen Franzosen in's Stammbuch geschrieben): „Die Welt ist nur das suspendirte Sein Gottes, (l'être suspendu de Dieu). Er (Gott) lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des

Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geläugnet zu haben." Er bleibt für sich die unauflösliche Einheit nicht weniger in der Spannung und Zertrennung als in der Einheit der Potenzen; nur die Form, die Art seiner Existenz ist eine andere. Nicht er, sondern nur sie sind getrennt, von einander ausgeschlossen und sich gegenseitig einander undurchsichtig geworden. Es verschlägt ihm nichts, dem Sein nach Einheit und Spannung zu sein. Für ihn selbst wird die Erscheinung jener Möglichkeit (eines außergöttlichen Seins) die Folge haben, daß er sich gegen sein eigenes unvordenkliches Sein in Freiheit gesetzt sieht, als den an nichts, auch nicht an sein eigenes Sein (in bestimmter Form) gebundenen Geist. „Erst in dem von-sich-hinwegsein-können besteht für Gott absolute Freiheit wie Seligkeit." „Freiheit ist unser Höchstes, ist unsre Gottheit." (Frei = was an nichts hängt, und woran nichts hängt). Eine bloß rotatorische Bewegung in ihm selbst (Sich um sich drehen), ein bloßes einiges Denken seiner selbst wäre für Gott Unseligkeit. „Peinlicheres kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken. Nein, gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung." Gott bliebe sich sogar selbst unfaßlich, so lange er die Potenzen nicht außer einander, in ihrer Unterschiedenheit, sähe, so lange Anfang, Mitte und Ende für ihn nicht auseinander treten würden. Er kommt also durch die Erscheinung jener Möglichkeit erst zu eigentlicher Selbsterkenntniß: er wäre nicht wahrhaft er selbst, selbstbewußter Gott, ohne die Welt. Das Motiv aber zur Verwirklichung der Möglichkeit (denn „ein sittlich-freies Wesen wird durch Beweggründe bestimmt") kann nicht in ihm selbst liegen; denn er sähe ja mit der möglichen Spannung auch schon die Lösung derselben voraus (wozu dann also erst eine wirkliche Spannung?), sondern in dem, was ohne die Verwirklichung des Processes nicht sein könnte, — in der Creatur und ihrer Spitze, dem Menschen. Die Schöpfung also (im Sinne von Gesammtheit der Geschöpfe und zuhöchst der Mensch) ist dieses Motiv. Zwar „macht nicht erst diese Verwirklichung Gott zu Gott; er muß nicht durch die Natur und den endlichen menschlichen Geist (wie Hegel meint) erst hindurchgehen, einen „Cursus durchmachen", um absoluter Geist zu sein. Nein. Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt,

Herr nämlich, sie zu setzen oder nicht zu setzen." Die wirkliche Welt ist demnach nicht eine Folge der göttlichen Natur, sondern des göttlichen Willens. Gott entäußert sich nicht zur Welt; in den Proceß, durch welchen sie entsteht, geht er selbst nicht ein, da er vielmehr als absolute Ursache, erhaben über die Trias der Ursachen, als causa causarum, außer dem Processe bleibt. Also Gott wird nicht erst in der wirklichen Welt selbst wirklich; aber „freilich ist der, welcher Schöpfer (Weltschöpfer) sein kann, erst der wirkliche Gott." Erst der Möglichkeit der Schöpfung gegenüber stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar, als der „Ich werde sein, der Ich sein werde". Gott ist Gott nur als der Herr, und dieses ist er nicht ohne etwas, wovon er der Herr ist. Das aber sind die Potenzen schon als bloße Möglichkeiten eines außergöttlichen Seins auch ohne Verwirklichung. Also ohne eine mögliche Welt wäre Gott nicht Gott.

Der hiermit aufgestellte Gottesbegriff ist nun nach Schelling der Grundbegriff des wahren Monotheismus. Der Monotheismus würde, meint er, nur eine Tautologie ausdrücken, wenn er nichts weiter besagte, als daß außer dem Einen Gott kein anderer ist. Er bedeutet vielmehr, daß Gott eigentlich eine Mehrheit von Potenzen, und, da — diese Mehrheit eine geschlossene, — Allheit derselben, als Gott aber zugleich einzig und nur Einer, all-einig ist, posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. „Höre, Israel, Ich, der Herr, dein Gott, bin ein einiger Gott" (nicht: bin Einer). (Erst als Herr — der Welt — bin Ich wirklich Gott.) Diesen Begriff stellt Schelling als den fundamentalen eben so sehr dem gewöhnlichen abstracten Theismus, der wesentlich mit dem Deismus zusammenfällt, als dem Pantheismus entgegen. Der abstracte Theismus schließt von Gott die Allheit aus. Er kennt in Gott zwar eine Persönlichkeit; aber sie ist ihm nur leere, unterschiedslose Unendlichkeit, und eine solche, die keine Möglichkeit eines außergöttlichen Seins in ihr selbst hat. Der Pantheismus andererseits irrt nicht darin, daß kein Sein außer Gott, alles Sein Gottes Sein ist — dieß ist vielmehr ein Satz, dem alle Herzen schlagen, den sich Gefühl und Verstand nicht nehmen lassen —, sondern nur darin, daß er seinem Gott ein Sein zuschreibt, in welchem er mit blinder Nothwendigkeit, ohne seinen Willen, ist. Die unendliche potentia existendi nimmt er für sich und absolut, sie, die doch nur in ihrer Unterordnung,

als bloße Potenz, Grund der Gottheit und aller wahren Religion ist. Es läßt sich dieses Princip (des Allseins, der Fülle von Sein) nicht ungestraft ignoriren; der Zauber, den der Pantheismus von jeher geübt, beruht auf demselben, und ohne dasselbe ist der Theismus schaal. Im wahren Monotheismus ist dieses Princip auch, aber als ein überwundenes; denn Gott ist das gegen dieses Princip Freie; der wahre Monotheismus ist insofern nur der latent gewordene, überwundene Pantheismus. Nichts hat je, meint Schelling, über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht dieser zur Ruhe, zum Frieden gebrachte, gebändigte Pantheismus zu Grunde lag. Der bloße abstracte Theismus konnte und kann nie welthistorisch werden, wohl aber der Monotheismus, aus welchem sich (durch Lösung dessen, was in ihm gebunden, verbunden ist) der Polytheismus ableiten läßt, wie er auch das Princip der christlichen Dreieinigkeitslehre enthält, wenn das Band nicht zerrissen, wenn die Einheit im Unterschiede gewahrt wird.

Mit dem Gottesbegriff des Monotheismus war also die Möglichkeit einer freien Weltschöpfung gegeben; von der Wirklichkeit derselben überzeugt uns die Erfahrung: sie läßt sich nicht a priori, nicht speculativ erweisen, sondern eben nur erfahren, so gut wie auch die Wirklichkeit Gottes, von dessen hypothetischem Dasein nebst den, wenn ein solches Subject ist, ihm zukommenden Prädicaten (Potenzen) die negative Philosophie handelt, nur durch Selbstoffenbarung, Selbstbezeugung Gottes (in der positiven Philosophie) sich erfahren läßt. Und zwar stellt sich der durch die Schöpfung eingeleitete Proceß zuerst in der Natur dar. In ihr wirken die Potenzen als außergöttliche, kosmogonische Mächte. Nur successiv wird hier das außer sich gesetzte und so schrankenlos (ἄπειρον bei Platon) gewordene Seinkönnende durch die entgegenwirkende, Maaß und Gränze (πέρας) setzende Ursache, durch die zweite Potenz überwunden und damit das Dritte als das Seinsollende gesetzt. Jedes Ding, jedes Naturwesen ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes (zusammengewachsenes), und durch jedes Ding geht ein Schein der Gottheit und ihrer ursprünglichen Einheit. Aber erst im Menschen als in der Finalursache des ganzen Processes, in dem, um dessentwillen Gott die Potenzen in Spannung setzte, wird die Einheit der Potenzen wieder erreicht; erst in ihm, dem Ebenbilde Gottes, sind sie zur Ruhe gekommen. Das Außer-sich-seiende ist

in ihm wieder zurückgebracht, ist nun das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewußte. Erst der Mensch hat, nach Lösung der Spannung, einen unmittelbaren Bezug zu Gott selbst, der nun nicht mehr radio refracto (durch die kosmischen Potenzen), sondern radio directo in ihn einstrahlt. Die Potenzen selbst aber hören mit diesem Ende der Schöpfung auf, bloß außergöttliche, kosmogonische Mächte zu sein. Als solche vielmehr, die sich in der Spannung gegenseitig ausgeschlossen haben und nun wieder in die Gottheit zurücktreten, sind sie zu Persönlichkeiten geworden. Daher eine Berathschlagung der Elohim vor Schöpfung des Menschen. Erst hier ist ein Uebergang von der Lehre des Monotheismus zur christlichen Dreieinigkeitslehre möglich. Im noch unentwickelten Monotheismus, vor und während der Schöpfung, ist Gott, wie Schelling sich ausdrückt, zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen. Erst am Ende der Schöpfung — da sind wirklich drei Persönlichkeiten. Der ganze Gott (nicht bloß eine seiner Potenzen, nicht etwa die erste, die unendliche potentia existendi, die nur als zeugende Potenz, γόνιμον τοῦ πατρός, in ihm ist), der ganze Gott, in dessen Gewalt (penes quem) es ist, das außergöttliche Sein zu setzen oder nicht zu setzen, die absolute Persönlichkeit, bei der Alles steht, die allein etwas anfangen kann, der eigentliche Urheber ist der Vater. Der absolute Geist ist also Vater zuerst da, wo er sich dem möglichen künftigen Sein gegenüber erblickt; als Vater aber vollständig verwirklicht ist er erst am Ende der Schöpfung. Die absolute Persönlichkeit ist aber auch in dem besonderen Sinne Vater, daß sie, den theogonischen Proceß einleitend, das Ansichseiende ihres Wesens herauswendet und damit die zweite Potenz ausschließt, welche hierdurch genöthigt wird, als wirkenmüssende, sich in ihr Sein durch Ueberwindung des Contrariums herzustellen. Diese Handlung des Vaters ist im eigentlichen Sinne Zeugung. Denn Zeugung ist diejenige Handlung, durch welche irgend ein Wesen ein anderes ihm gleichartiges unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, jedoch so setzt, daß es in einem nothwendigen und unabläßigen Actus sich selbst verwirklichen muß. Hieraus geht hervor, daß von Zeugung im eigentlichen Sinne erst da geredet werden kann, wo die Potenzen als sich ausschließende gesetzt werden, somit im Anfang der Schöpfung, nicht aber von einer ewigen Zeugung. (Die Lehre der Kirche von dieser, der ewigen Zeugung des Sohnes, bekämpft also Schelling.)

Das Wesen des Sohnes, sagt er, die zweite Gestalt des göttlichen Seins, ist zwar, wie alle drei Gestalten (Potenzen), ewig; allein innerhalb des vorweltlichen actus purissimus, des göttlichen Lebens, der ewigen Theogonie, ist sie in die Einheit dieses göttlichen Lebens verschlungen, noch nicht für sich, selbstständig, noch nicht Sohn; das Gezeugte aber muß immer außer dem Zeugenden, etwas für sich, sein; der Sohn ist mithin in diesem ewigen göttlichen Sein noch nicht als solcher offenbar. Erst da, wo die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, sich spannen, wo ihre Einheit umgekehrt wird, — erst da wird eine Zeugung des Sohnes denkbar, indeß auch hier für's Erste (am Anfang der Schöpfung) nur so, daß er der Möglichkeit nach die zweite Person ist. Denn zunächst ist er nun eine aus Gott herausgesetzte demiurgische Potenz oder kosmogonische Macht und insofern nicht Gott. Erst am Ende der Schöpfung hat sich diese Potenz zur Gottheit wiederhergestellt und sich durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seins der anderen Potenzen eben so zum Herrn dieses Seins gemacht, wie es der Vater schon zuvor war. — Dasselbe gilt endlich vom Geist. Auch er ist in der Spannung zuerst nur demiurgische Potenz; diese ist nicht die unmittelbar wirkende, wie die zweite, sondern nur die durchwirkende, weil antreibende, das τελικὸν αἴτιον der ganzen Bewegung. Giebt die väterliche Potenz als causa materialis den Stoff der Geschöpfe, so giebt der Sohn die geschöpflichen Formen, als causa formalis oder efficax, efficiens, der Geist als causa finalis die Vollendung. Schelling beruft sich dabei auf Basilius d. Gr., welcher ebenfalls drei solche αἰτίαι unterscheidet: die προκαταρκτική, voranfangende, den Stoff hergebende, die δημιουργική, die eigentlich schaffende, wirkende, und die τελειωτική, die vollendende, zweckfetzende. Was wir von Zweckmäßigkeit in der Natur wahrnehmen ist nach Schelling ein Hauch der Wirkung des Geistes in ihr. Aber auch er ist erst am Ende der Schöpfung Persönlichkeit, weil Herr desselben Seins, wie der Vater und Sohn, somit gleichherrliche Persönlichkeit mit diesen, wiewohl vermittelt durch die erste und zweite. Es ist also Ein Gott nicht in drei Göttern, sondern in drei Persönlichkeiten, und eben so wenig sind diese bloß verschiedene Namen derselben Persönlichkeit.

„Die Schöpfung war — so fährt Schelling fort — vollendet; aber sie war auf einen beweglichen Grund, auf ein seiner selbst mächtiges Wesen gestellt" (auf den Menschen). Als ein solches war

der Mensch ursprünglich ganz wie Gott, Ebenbild Gottes, mit dem einzigen Unterschiede des Gewordenseins. Zwischen die drei Principien ist er als ein gewordenes viertes gestellt, von ihnen umhegt und umschlossen, wie in einem göttlich umschirmten Raume, ὥσπερ ἐν φρουρᾷ (Paradies); aber er ist zugleich, wie Gott, von jeder der Ursachen frei: er kann deßhalb die in ihm zur Einheit verbundenen, zur Ruhe gekommenen Potenzen wieder trennen, sie von Neuem in Spannung setzen, in der Absicht, als Gott sein zu wollen, sich als Gott (d. h. schöpferisch) geltend machen zu wollen. Aber er bleibt dann nicht, wie er meint, Herr derselben und der unüberwindlich Eine, wie Gott, der als Schöpfer die Potenzen in seiner Gewalt hat und behält; sondern er verliert seine Freiheit gegen sie, fällt ihrer Herrschaft anheim. Daß sich dem Menschen diese Erhebung, Selbstüberhebung als Möglichkeit zeigt, ist ein natürliches Ereigniß, wodurch er die Potenzen als Voraussetzungen seines Seins erst gewahr wird, und ist von Gott insofern gewollt, als die durch den Menschen auflösbare Einheit durch seine eigene That zur unauflöslichen werden sollte. Verwirklicht er aber diese Möglichkeit einer Trennung der Potenzen, während er ihre Einheit wahren sollte, so entsteht eine, nicht wie in der Schöpfung mit, sondern wider Gottes Willen gesetzte Spannung. Sie knüpft sich aber ebenfalls wieder zunächst an die erste Potenz, welche, ihrer Natur nach, den tiefsten Grund menschlichen wie göttlichen Wesens ausmacht. Der Mensch will sich der zeugenden Potenz des Vaters (des γόνιμον τοῦ πατρός) bemächtigen, so sein wie dieser („er ist geworden wie unser einer", nämlich, interpretirt Schelling, wie der Vater). Er gedenkt so ein unauflösliches Leben zu gewinnen. Aber vom Menschen erregt und entzündet, übt jenes Princip eine zersprengende Gewalt gegen denselben, — es ist nun wesentlich ein kreaturwidriges, satanisches. Der Satan ist also nach Schelling zwar nicht gleich ewig mit Gott, aber auch nicht geschaffen, sondern nur geworden (eben durch die Unthat des Menschen), das verkehrte erste Princip, das Organ des göttlichen Unwillens. Je mehr es objectiv eingeengt wird, desto subjectiver, persönlicher wird es. Daher steht Christo der Satan als persönlicher Widersacher gegenüber. Versucht hat den Menschen vor dem Fall und zum Fall nicht der wirkliche Satan (der war noch nicht da), sondern nur die dem Menschen vorschwebende Möglichkeit desselben, — eine Möglichkeit, die er selbst erst, gerade durch den Fall, verwirklicht,

indem er so den göttlichen Willen zum Unwillen erregt. Innerer und äußerer Tod sind die Folgen der Erregung, und in dem durch dieselbe gesetzten Gegensatz der Potenzen entsteht dem Menschen der Gegensatz des Guten und Bösen. Daß diese Katastrophe Statt gefunden, zeigt nach Schelling die Erfahrung an Natur und Menschheit. Wir haben factisch eine außergöttliche, gottverlassene Welt vor uns. Es erscheint in ihr, in dieser Welt, Alles in starrer Vereinzelung, wie durch eine Metastase (μετάστασις) von seiner Stelle gerückt; sie ist der physischen Materialität (im Gegensatz zur reinen Natürlichkeit) und ihrer Hemmung oder Stockung verfallen, der Schwere (= Centrumleere) der Eitelkeit und Vergänglichkeit, Nichtigkeit unterworfen. Das Ereigniß selbst aber, durch welches diese (nichtige, eitle, vergängliche) Welt geworden, ist ein übergeschichtliches, welches uns von unsrer eigenen Vergangenheit scheidet. Für die Potenzen nun hat der Fall des Menschen zunächst die Folge, daß sie dadurch zwar in sich nicht aufhören, Persönlichkeiten zu sein, aber, ihrem wesentlichen Sein nach, wie im Anfang der Schöpfung relativ, so hier schlechthin als außergöttliche Mächte wirken, somit auch nur als natürliche. Indem sich nämlich der Mensch der zeugenden Potenz des Vaters bemächtigt, sein will „wie unser einer", trennt er den Sohn vom Vater; der Sohn, wie er nun ist, getrennt vom Vater, ist nicht mehr bloß υἱὸς θεοῦ, sondern, sofern er eben als solcher vom Menschen gesetzt, sein vom Vater getrenntes Sein ihm vom Menschen gegeben ist, auch υἱὸς ἀνθρώπου: der Mensch hat ihn wirklich und eigentlich zu dem gemacht, was er nun ist. (Auf diese Deutung ist vor Schelling kein Exeget gekommen. Und Aehnliches begegnet Einem öfter. Es bleibt das Vorrecht des Genius, auch im Irrthume bewundernswerth zu sein durch die Gabe der Erfindung.) Der Vater aber erscheint durch dieselbe Unthat des Menschen aus dem Proceß verdrängt. Nur noch mit seinem Unwillen, seinem Zorn, ist er in der außergöttlichen Welt. Er wirkt (verursacht, setzt, schafft und erhält) sie zwar noch immer, aber als eine, wenn auch nicht seiner Macht, doch seinem Willen entfremdete. Als Vater ist er erst durch den Sohn wieder möglich, wenn dieser das widergöttliche Princip überwunden, den Zorn (Unwillen) des Vaters versöhnt und so auch den Geist als göttlichen wieder gesetzt hat. Der Vater hat deßhalb dieses ganze außergöttliche Sein dem Sohn übergeben, untergethan, ὑπέταξεν, 1 Kor.

15, 27. Die Welt des Vaters war die in Gott beschlossene unbewegliche Schöpfung (das unbewegliche Reich, Hebr. 12, 28); die wiederzubringende, außergöttliche ist die des Sohnes. Der Vater konnte sie zurücknehmen; aber er hat sie von Anfang nur im Sohne gewollt, und nicht das Zurücknehmen, sondern das Hinausführen ist seine Art. Um nun aber die Wiederbringung des Menschen zu verwirklichen, muß der Sohn ihm, dem Menschen, in seine Gottentfremdung folgen. Er kann sich ihm, eben als *νἱὸς ἀνθρώπου*, nicht versagen, kann von ihm nicht lassen. Er wird dadurch zwar vom Vater frei, sieht sich aber auch vorerst der Herrlichkeit entsetzt, in den Zustand des tiefsten Leidens versetzt (hierauf bezieht sich nach Schelling Jes. 53), ist also insofern unfreier Knecht. Nur nach ihrer Natur, als wirken-müssende, nicht nach ihrem Willen, kann die zweite Person vorerst wirken, mithin als natürliche Potenz; so wirkt sie im mythologischen Proceß, im Heidenthum. Erst wenn sie sich im Kampf mit dem widergöttlichen Princip zum Herrn desselben gemacht, sich zur Freiheit wiederhergestellt hat, kann sie nach ihrem Willen handeln, nämlich entweder das theuer Erworbene für sich behalten es „für einen Raub halten" oder es dem Vater unterwerfen. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen persönlichen Thuns ist die Offenbarung.

In dem mythologischen Processe legt die zweite Persönlichkeit als außergöttliche, nur natürlich wirkende Potenz denselben Weg zurück, wie auf niederer Stufe innerhalb der Natur, nur jetzt im menschlichen Bewußtsein. Das Heidenthum ist darum nur natürlich sich erzeugende, wild wachsende Religion, — der von Natur wilde Oelbaum, Röm. 11, 24: *ἡ κατὰ φύσιν ἀγριέλαιος*. Die Nothwendigkeit des Processes, aus welchem das Heidenthum entsteht, sie allein erklärt jene sonst völlig räthselhafte Gewalt, mit der die mythologischen Vorstellungen die Völker beherrschten, fascinirten, bezauberten. Sie sind gleichsam mit ihren Mythologiengeschlagen, in ihrem Banne, und bringen ihnen willig Leben und Gabe zum Opfer dar. Jene Vorstellungen sind deßhalb nicht willkürliche Vorstellungen eines zufälligen Bewußtseins. In einer meisterhaften Analyse und Kritik der früheren Ansichten von der Mythologie zeigt Schelling, daß weder eine bloß poetische noch eine allegorische (euemeristische) Erklärung noch auch die Auffassung der Mythologie als eines organischen Products der Phantasie genügt, um die Nothwendig-

keit des mythologischen Processes zu verstehen, in welchem sich vielmehr ein höheres Weltgesetz ankündigt: „Früher, in der zweiten Hälfte des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts sprach man allgemein von zwei Quellen der Religion, von Vernunft und Offenbarung, von jener als dem Princip der s. g. natürlichen Religion, von dieser als der Quelle des Christenthums. In Wahrheit aber hat die Religion, sowohl sofern sie als Mythologie, wie auch sofern sie als Christenthum auftritt, ein eigenthümliches Princip, welches von dem der reinen Vernunft völlig verschieden ist. Vernunftreligion kann nicht das Erste, sondern nur das Letzte sein (in dem früher schon erwähnten Sinn einer verstandenen Offenbarung); sonst bringt sie nur Verzerrtes hervor. Mythologie und Offenbarung haben dem Rationalismus gegenüber immer ein gleiches Schicksal gehabt. Er suchte aus der Offenbarung alles Eigenthümliche, alles, was ihren Unterschied von seiner Vernunftreligion ausmacht, zu eliminiren. Ebenso verfuhr er mit der Mythologie, erklärte sie als Einkleidung wissenschaftlicher, physikalischer, kosmogonischer Ideen. So fremd war jener rationalistischen Zeit das dunkle Gebiet der blinden realen Macht, welche die Völker beherrschte. Vom Standpunkte des Rationalismus aus sind alle Mythologieen eben so ungereimt wie die eminent geschichtlichen Ideen des Christenthums.“ Aber auch die gewöhnliche, in der gläubigen Theologie vielfach beliebte Ableitung der Mythologie aus einer Verdunkelung der ursprünglichen Offenbarung ist an sich nur eine negative Erklärung und läßt die Erzeugnisse solcher Verdunkelung doch auch nur als zufällige erscheinen. Sie sind vielmehr nothwendige Erzeugnisse der Substanz desjenigen Bewußtseins, welches dem theogonischen Processe verhaftet ist. Dieß ist Schellings eigenthümlicher Fund — ob sich nicht auf einfachere Weise, auf kürzerem Wege, ohne den künstlichen Potenzen-Aufbau und Umsturz, noch mehr im Einklange mit der Schrift dasselbe Resultat erreichen läßt, bleibe hier dahingestellt —: der Gedanke, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menschlichen Bewußtsein selbst zu suchen, aber in einem aus dem göttlichen Centrum gerückten, insofern verrückten, verzauberten, seiner selbst nicht mächtigen, unter dem Banne der mit blinder Naturnothwendigkeit wirksamen theogonischen Mächte stehenden Bewußtsein. „Die mythologischen Göttervorstellungen sind unwillkürliche Erzeugnisse eines außer sich gesetzten Bewußtseins“ WW. II, 2, S. 209. „Die Mythologie,

sagt er demgemäß in kürzester Definition, ist ein nothwendiger, im Bewußtsein vor sich gehender theogonischer (Götter bildender) Proceß." Dieser Proceß beginnt in der absolut-vorgeschichtlichen Zeit, bis zu welcher keine Historie, Geschichtskenntniß und Geschichtschreibung hinaufreicht. Jene insofern stille Zeit, jener für den Historiker leere Raum der Geschichte, ist erfüllt von den ungeheueren Erschütterungen des menschlichen Gemüths und Bewußtseins, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten und begleiteten. Aeußere Begebenheiten, Völkerwanderungen ꝛc. waren hier nur bestimmt und bedingt durch innere Zustände. Namentlich ist die Trennung der Völker (Ethnogonie), das Auseinandergehen, die Differenzirung der Einen Menschheit in viele einzelne Völker, nicht erklärbar aus äußeren Differenzen, sondern nur aus der verschiedenen Weltansicht, welche mit dem einzelnen Volke geboren ward, aus der Mythologie, mit der ein jedes in die äußere eigentliche Geschichte eintritt. Indem die verschiedenen Götter entstanden, ward auch die Einheit der Menschheit zerrissen, ward, wie ihr inneres Geistesleben, so auch der Ausdruck dieses inneren Lebens, die Sprache, zertheilt. In der Erinnerung der Völker, sagt Schelling, ist Babel die Stätte, wo sich diese Zerreißung der Menschheit durch die Entstehung der Götter, diese Verwirrung der Sprachen vollzog. „Der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur noch ein Theil derselben zu sein, und nicht mehr dem schlechthin Einen (Gotte) anzugehören, sondern einem besonderen Gott oder besonderen Göttern anheimgefallen zu sein, dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein war, von allem Fremdartigen sich geschieden sah und den ihm bestimmten und angewiesenen Ort gefunden hatte." Die noch gegenwärtig lebenden, nämlich dahinlebenden, vegetirenden rohen Naturvölker sind der traurige Rest (Niederschlag) jener Krisis; sie haben auch den Grund alles menschlichen Bewußtseins nahezu verloren und sind Heerden ohne Hirten, oft auch ohne Götter, in so fern aber auch unmenschlich, — Humanität ohne Divinität ist Bestialität, — z. B. die Wilden am Laplata-Strom nach Azara's Schilderung. Aber das beweis't Nichts gegen den Satz, daß das Gottesbewußtsein es ist, was den Menschen zum Menschen macht; so wenig, als die Ansicht von der ursprünglichen Einheit der Sprache dadurch widerlegt wird, daß es bis jetzt nicht gelungen, die dermaligen Sprachen auf Eine zurückzu-

führen. Wenn dieß auch nie gelingt, kann jenes doch sehr wohl zu Recht bestehen. Dergleichen Fragen können nur speculativ, aus dem Begriffe der Sache, entschieden werden. Dieselben Denker, welche eine ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts und der Sprache behaupten, d. h. die positiv-christlichen Denker, dieselben behaupten eben so bestimmt die zerrüttende, allzerstörende Gewalt der Sünde in ihren Folgen. (Substanz wird sie allerdings nicht.) Die Angst davor, alles Einheitsbewußtsein zu verlieren, hielt die Völker relativ (als Völker) zusammen, und ihre Götter wie ihre Sprachen und Einrichtungen wurden das Band, welches sie zu geschichtlichen, eine Geschichte habenden (Cultur-) Völkern verband. Die eigentliche Völkergeschichte beginnt erst da, wo die Mythologie schon zu Stande gekommen, wo sie schon als Product da ist, wo die Menschheit aus dem ekstatischen Zustande, dem Zustande des Außersichseins, wieder heraustritt, in welchem sie sich während des mythologischen Processes befunden hatte. Daher, daß dieser Proceß wesentlich nur Einer, erklärt sich die merkwürdige Uebereinstimmung in den mythologischen Vorstellungen bei noch so großer Verschiedenheit. Die einzelnen Mythologieen sind nur Momente der allgemeinen Mythologie, die nach einander hervortreten. Am Anfange des Processes nun, in welchem das blind-Seiende (das durch die Unthat des Menschen außergöttlich, unwillig, widerwillig, wild und zornig gewordene erste Princip, mit Buchstaben: das B gewordene —A) durch die zweite Potenz überwunden wird, ist jenes Princip noch das allein herrschende, der Grund eines unbeweglichen, starren, falschen Monotheismus. Der formell fortschreitende Versuch der Umwandlung dieses falschen in den wahren Monotheismus ist der wesentliche, innerste Inhalt der Geschichte. Jener Anfang fällt in die absolut-vorgeschichtliche Zeit. In ihr ist noch keine Succession, keine Bewegung. Mit der Trennung der Völker aber in einer nur relativ-vorgeschichtlichen, mangelhaft-geschichtlichen Zeit, doch schon geschichtlichen, weil hier schon Bewegung und Succession ist, beginnt sodann das successive Hervortreten der anderen Potenzen in einer Reihe von Mythologien, die mit der griechischen enden. In der letzteren bildet sich, und zwar in den Mysterien, neben der Herrschaft einer exoterischen Göttervielheit, welche die Gegenwart des griechischen Bewußtseins erfüllt, ein zusammenfassendes esoterisches Bewußtsein von dem Verlauf des mythologischen Processes, ein Bewußtsein der

in ihm wirkenden drei Grundgestalten (Potenzen) und ihrer Einheit, wodurch sich ein Blick auf die Vergangenheit derselben wie auf die Zukunft öffnet. In der ganzen mythologischen Entwicklung, können wir gemeinfaßlicher es ausdrücken, handelt es sich darum, die falsche Gottheit (das B gewordene — A) zu verdrängen, die wahre in die ihr gebührende Stelle einzusetzen, jedoch nicht gewaltsam, nicht mechanisch, sondern gleichsam organisch: die wild wachsende Religion!

Die einzelnen Momente oder Stadien des mythologischen Processes sind nach Schelling folgende. In der ersten Epoche, der absolut-vorgeschichtlichen Zeit, der Zeit der ausschließlichen Herrschaft des blind und schrankenlos-Seienden, sieht sich das menschliche Bewußtsein an den Anfang der Natur versetzt, und ihn bezeichnet die Entstehung des astralen Systems (des Cultus der Gestirne). Im Kampfe jenes Princips gegen die höhere (zweite) Potenz ist hier zwar seine Einheit schon zerrissen, in Elemente zersprengt; aber in jedem wirkt der innerlich noch ungebrochene Geist des Urprincips fort. Die Religion der Urmenschheit (jedoch, wie sich von selbst versteht, nach dem Sündenfall, — der Menschheit in dieser Welt) war hiernach Verehrung des Himmels und seines Heeres (Zabismus). Nicht die einzelnen materiellen Sterne werden verehrt, sondern das Gestirn, das siderische Princip in ihnen, in welches das menschliche Bewußtsein gleichsam eingetaucht und verzückt erscheint. An die Stelle des wahren Gottes ist der König des Himmels, Uranos getreten. Wie der Himmel Einer, so ist die Menschheit noch ungetheilt. Ihr Nomadenleben hat sein Vorbild an den Sternen, diesen Nomaden des Himmels, und an ihrem Zug durch die Wüste des Aethers. — Eine zweite Epoche entsteht, indem sich die starre Einheit des Princips überwindlich, indem es seine Unterwerfung (Materialisirung) durch das höhere Princip möglich und sich diesem zugänglich macht. Es wird deßhalb jetzt als weiblich gedacht, als Himmelskönigin, Urania. Hesiod stellt das Ueberwindlichwerden durch Entmannung dar. Die Urania wurde verehrt von den Persern (als Mitra bei Herodot, materia — mater), von den Arabern, Assyriern, Babyloniern. Sie ist hier die Astarte, die Mylitta. Wenn bei den Babyloniern jede Frau sich einmal einem fremden Manne preisgeben mußte, so erklärt sich dieses widernatürliche Gesetz in letzter, tiefster Beziehung nur daraus, daß zu dem Bewußt-

sein des als Einheit festgehaltenen Gottes noch ein zweiter ihm fremder kommt. Der Uebergang, Uebertritt von einem Gott zum anderen erscheint in diesem hohen Alterthum, wie auch im Alten Testament, als Ehebruch, und weil die mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern unwillkürliche Erzeugnisse waren, so werden sie unmittelbar praktisch d. h. die Völker thun das (versetzen das nach Außen), wovon ihr Bewußtsein erfüllt, ja gedrückt ist. Bei den Arabern ist schon von einem Sohne der Urania die Rede (Herodot nennt ihn Dionysos), und damit ist das Kommen, der Advent der zweiten Potenz angedeutet. Aber gegen die Wirkung dieses höheren Gottes richtet sich das bereits in Urania nachgiebig gewordene Princip von Neuem auf. Es entsteht eine dritte Epoche des Processes mit mehreren Momenten. Das wieder aufgerichtete reale Princip erscheint in dem Baal, Moloch der Phönicier, Tyrer, Karthager, auch der Kanaaniter, und als Vergangenheit bei den Griechen im Kronos, in einem Gott, der mit Willen und Besinnung im blinden Sein sich behauptet, starr sich verschließt, — entsprechend der unorganischen Natur; denn zu Lebendigem läßt es Kronos nicht kommen. Neben ihm tritt zwar die zweite Potenz auf; aber so lange die erste sich ihr verschließt, kann sie nicht als Gott, sondern nur als unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch erscheinen, — als der mühselig beladene Knecht (an den Knecht Gottes im Alten Testament erinnernd), der sich erst die Gottheit erwerben soll, der aber den Menschen hold ist. Es ist der phönicische Hercules Melkarth, als Vorläufer des Dionysos. — Auch in dieser Epoche, nach der Wiederauflehnung, muß nun der reale (blindseiende) Gott überwindlich werden. Es tritt an die Stelle des Kronos als zweites Moment die Cybele, die magna deûm mater. Beide verhalten sich zu einander wie Uranos zu Urania. Die Cybele ist die Gottheit des phrygisch-thrakischen Volksstammes. Der Grund des mit ihrem Dienste verknüpften Orgiasmus liegt in dem gleichsam taumelnd und wankend gewordenen realen Princip. Jetzt erst wird die eigentliche Verwirklichung des mythologischen Processes möglich, der Uebergang zu dem dritten Momente, welcher in der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie geschieht. Erst in diesen, die zusammen ihrer Wichtigkeit wegen als eine vierte Epoche betrachtet werden können, tritt die Allheit der Potenzen auf als der verursachenden, wesentlichen Götter der Mythologie; die dritte Potenz ist hier eine

kommende, künftige. Von den drei verursachenden, wirkenden wesentlichen (geistigen) Göttern des Processes sind die zahllos-vielen bloß bewirkten (accidentellen, materiellen) Götter zu unterscheiden. Letztere entstehen nur mit dem wesentlichen Proceß, sind Erscheinungen, die aus dem Zergehen des realen Gottes durch die Wirkung des höheren entspringen; so in der ersten und zweiten Epoche die einzelnen Erngötter, in der Kronos-Periode unorganische Massen (ein Rest dieser Periode ist nach Schelling der Feticismus), in der ägyptischen Religion die Thiergötter, in der griechischen die vielen menschenartigen Wesen. Wenn jene wesentlichen Götter einen successiven Polytheismus, die eigentliche Vielgötterei, begründen, so begründen diese materiellen einen simultanen, die Göttervielheit (gleichzeitige, aber nicht gleiche, vielmehr Einem höchsten untergeordnete). Schelling, WW. II, 1, S. 120 f. — Von jenen drei großen Mythologien stellt nach Schelling die ägyptische das blinde Princip im nochmaligen Kampfe aber letzten oder Todeskampfe dar; in der indischen ist es völlig bewältigt und zu nichte gemacht, aber eben darum nicht versöhnt, sondern nur aufgegeben, daher das indische Bewußtsein excentrisch und dissolut; erst in der griechischen Religion ist die völlig beruhigte Einheit gefunden. Die ägyptische Religion ist also der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips; wie wir den gleichen Kampf des bloß-realen Princips mit dem idealen, geistigen, auf dem Naturgebiet im Thierreich finden; daher nach Schelling die Verehrung der Thiere bei den Aegyptiern. Das Bewußtsein empfindet in der anfänglichen Unentschiedenheit des Sieges den Kampf bald als ein Zerrissenwerden des Typhon, des verzehrenden, dem organischen Leben feindlichen Gottes, bald als Zerreißung des Osiris, des menschenfreundlichen Gottes. Der in den Osiris umgewandelte Typhon wird Herr der Unterwelt. Die dritte Potenz tritt als Horos auf, aber erst als Kind, als künftiger Herrscher. Isis — das ägyptische Bewußtsein selbst — schwebt angstvoll zwischen Typhon und Osiris, bis sie den Horos geboren. Die Elemente des Monotheismus waren somit gegeben. (Sie wurden Grundlage für eine rein geistige Religion, die dann sogar öffentliche Reichsreligion wurde. An der Spitze derselben stehen drei intelligible Götter: Ammon, Phta und Kneph, die Schelling so erklärt: Ammon = der verborgene Gott vor Trennung der Potenzen, Phta = der in der Trennung, in der Spannung wirkende Demiurg, Kneph = der Gott der

wiederhergestellten Einheit.) — Der tiefe Ernst der ägyptischen Religion, welcher eben darauf beruht, daß sie möglichst lange an dem realen Princip festgehalten, den Kampf durchgekämpft hat, fehlt bei den Indern. Hier ist die erste Potenz als Brahma völlig zur Vergangenheit geworden; Schiwah ist Zerstörer des Brahma und zerstört die Einheit des Bewußtseins; Vischnu tritt zwar als die geistige Potenz der Besonnenheit auf, aber die drei Devatas bilden keine wahre Einheit wie Typhon, Osiris, Horos. Schiwah und Vischnu haben auch nur besondere, sich gegenseitig hassende Anhänger. Die Incarnationen des Vischnu sind schon keine natürlichen Erzeugnisse der Mythologie mehr, sondern Producte einer haltungslosen Imagination, die sich auch in der Unzahl der materiellen Götter ausprägt. — In dem Buddhismus vermuthet Schelling das Erzeugniß einer dem gesammten Entwicklungsgange der Mythologie sich widersetzenden, also antimythologischen Tendenz, — ein Erzeugniß, welches, noch in der ältesten vormythologischen Einheit wurzelnd, seiner Grundlage nach der indischen Mythologie vorangehe. Aber er, in welchem das indische Bewußtsein sich gegen die ihm drohende Auflösung zu retten sucht, vollendet nur das Unglück und die Zerfahrenheit desselben, wird zur Negation, zur Aufhebung aller Religion, zur Religion des Nichts. — Auch in der Religion China's sieht Schelling noch einen Rest der Religion der vorgeschichtlichen in den Gang der Mythologie noch gar nicht eingetretenen Menschheit. Indem China dem Fortschritte des mythologischen Processes sich entzog, ist die älteste astrale Religion hier zur äußerlichen, politischen, bürgerlich-prosaischen geworden. Wenn die ägyptische Religion, am realen Gotte festhaltend, körperliche Götter, ja Götter mit Thierkörpern erzeugte (auch der entseelte menschliche Körper wurde hier conservirt — im Gegensatz zur indischen Verbrennung desselben), so erschien das indische Bewußtsein dagegen seelenhaft. Was ihm fehlte, war der Geist der Griechen. (Sakontala von Kalidasa, übersetzt von Lobedanz: seelenvoll, berauschend wie feinster Blumenduft, aber geistlos.) Die griechische Religion hat das Moment der ägyptischen (das reale) wieder in sich aufgenommen, jedoch idealisirt: ihre Götter sind geistig-leibliche Wesen, Wesen mit geistig verklärter Leiblichkeit. „Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein als eine Art seliger Gesichte und Visionen. Sie vergegenwärtigen uns den sanf-

ten Tod, die wahre Euthanasie des realen Princips, welches in seinem Verscheiden und Untergehen, an seiner Statt, noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt." Der Anfangspunkt für die griechische Mythologie ist Kronos, der starre Gott, der mit der Rhea, dem beweglich werdenden Bewußtsein, den Hades, den Poseidon und den Zeus erzeugt. Hades ist die negative Seite des Kronos, der in's Verborgene zurückgetretene Gott, aber zugleich der Grund, das subjectum als substratum, der ganzen materiellen Göttervielheit, das An-sich in allen Göttern; Poseidon ist der Kronos, als der dem höheren Gott zugängliche, mit der Geneigtheit, sich zu materialisiren; Zeus erst ist der geistige Gott, der völlig seiner selbst mächtige herrschende Verstand. Durch ihn entsteht die Vielheit der materiellen Götter, — freie sittliche Naturen, welche er zum Götter-Staate ordnet, und welche erst von dem (relativ) freigewordenen hellenischen Bewußtsein poetisch dargestellt und durch das beginnende philosophische Nachdenken begrifflich festgestellt werden — nach dem bekannten Ausspruche Herodot's: durch Homer und Hesiod, d. h. durch die Zeit jener Krisis, in der eine vollendete exoterische Göttervielheit sich hervorthut. „Wir fühlen im Homer, im Ganzen und in jedem Theil, die frische gesunde Jugend der eben frei gelassenen Menschheit. Nachdem das Ungeheure, Formlose verdrängt ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus; aber schaal und leer ist jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten der Vorzeit überwundenen (nur als Resultat bewahrten) Vergangenheit zu Grunde liegt." — Das mythologische Bewußtsein stellt sich, wie bei den Aegyptern in der Isis, so hier (bei den Griechen auf der höchsten Stufe) in den weiblichen Gottheiten der Demeter und Persephone dar; sie constituiren das Eigenthümliche der hellenischen Religion. Demeter ist das zuerst, als Gemahlin des Poseidon, noch dem realen Gott verhaftete, dann der höheren Potenz sich hingebende, am Ende völlig von ihr überwundene Bewußtsein. Indem sie sich vom realen Princip ablöst, sondert sie zugleich eine Seite ihres Wesens ab, die Persephone, welche vom Hades geraubt wird. Sie fühlt sich hierdurch Anfangs verwundet: sie ist die betrübte zürnende Mutter, welche (in dem Hymnos des Homer auf sie) von jener Göttervielheit nichts wissen will, die an die Stelle des Einen Gottes getreten. So weit geht auch die exoterische Mythologie; die Versöhnung aber der Trauernden fällt in die

Mysterien, die sich zu der ersteren ähnlich verhalten, wie im Judenthum die Prophetie zum Gesetz. Sie heißen vorzugsweise Mysterien der Demeter. Erst da, wo unter den Schmerzen der Demeter die entfaltete exoterische Göttervielheit als Ergebniß eines überwundenen Zustandes hervorbricht, kann das gegen sie nun frei gewordene Bewußtsein sich nach innen wenden, zu den rein verursachenden Göttern, für welche die materiellen nur gleichsam ihre Verkleidungen sind; daher auch Schelling eine fortwährende Coexistenz exoterischen und esoterischen Bewußtseins behauptet. Fiel das Hades-, Poseidon-, Zeus-werden des ersten Gottes, des Kronos, in die exoterische Mythologie, so knüpft sich dagegen die Mysterienreligion an die weiteren Geschicke der Demeter und an Dionysos, durch dessen Geburt die zürnende Demeter versöhnt wird. Zwar wird Dionysos auch schon in der öffentlichen Religion gefeiert. Ihr gehören die, erst später nach Griechenland gekommenen, orgiastischen Dionysosfeste mit ihren Phallos-Processionen, die Sabazien, an. Er ist hier der thebanische Bakchos, erzeugt vom Zeus mit einer sterblichen Mutter, der Semele, — dem früheren Bewußtsein, dessen sterblicher Theil, wie Semele, mit der Verwirklichung des Dionysos verzehrt wird. Doch tritt er nur als die den realen Gott verneinende, überwindende, zerstörende Potenz auf, welche unter mannigfachem Widerspruch (z. B. des Orpheus, als Repräsentanten des Orientalismus, der astralen Religion) heranwächst. Ihr Kommen versetzt das Bewußtsein in orgiastischen Taumel, indem sich dieses nun von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes befreit fühlt. Dieser Bakchos-Dionysos der öffentlichen Religion ist aber bloß ein Moment in der ihn vergeistigenden Mysterienreligion. Die letztere erkennt in der zweiten vermittelnden Potenz zugleich den Grund für das Kommen, für den Advent die ἔλευσις (eleusinische Mysterien = Adventsmysterien) eines anderen Dionysos, des Jakchos, in welchem der ausschließend freie reale Gott und der ideale, der durch Ueberwindung des ersten die Göttervielheit gewirkt hatte, (die zweite Potenz) zur Einheit verbunden sind. Er ist der über alle Vielheit erhabene Geist. Der überwundene reale Gott wird nun, als überwunden, selbst zu einer, zur ersten Gestalt des Dionysos, — als unterirdischer Dionysos, als Zagreus. Wir haben demnach einen dreifachen Dionysos zu unterscheiden: Dionysos Zagreus, den Gott der Vergangenheit; Dionysos Bakchos, den Gott der Gegenwart, des öffentlichen griechischen Re-

ligionsweſens; Dionyſos Jakchos, den Gott der Zukunft oder der Myſterienreligion. Jener erſte, Zagreus, iſt der Sohn des Zeus und der Perſephone; denn nur dieſe — der Ausdruck der verhängnißvollen Möglichkeit, durch deren Verwirklichung der mythologiſche Proceß entſteht — kann das Setzende, nach der Anſchauung und Sprache der Mythologie: die Mutter, des erſten Dionyſos ſein, d. h. des objectiven Anlaſſes zum Proceſſe und des Gegenſtandes einer fortwährenden Ueberwindung. Die Demeter iſt verſöhnt, indem ſie Mutter des Jakchos, Beiſitzerin des zweiten Dionyſos (Bakchos) wird. Mit dem Jakchos aber, dem Gotte der Zukunft, gebiert ſie die ihm entſprechende Geſtalt des Bewußtſeins, die Kore, ſo daß dem dreifachen Dionyſos (Zagreus, Bakchos, Jakchos) drei weibliche Geſtalten, als die verſchiedenen Geſtalten des mythologiſchen Bewußtſeins, Perſephone, Demeter, Kore, gegenüberſtehen. Die höchſte Feier der Myſterien war die Vermählung des Jakchos mit der Kore, d. h. des verklärten Gottes mit dem nun völlig verklärten, gelichteten, erleuchteten Bewußtſein. (Schelling vermuthet, daß in den ſ. g. kleinen Myſterien vorzüglich nur die Perſephonelehre, in den großen, der eigentlichen Epopteia, die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionyſos gezeigt, dramatiſch dargeſtellt wurde.) So erhob ſich die Myſterienlehre über die materiellen Göttergeſtalten zu der Erkenntniß der verurſachenden Götter, Mächte, Potenzen (Dei potentes, Deorum Dei), zur Erkenntniß ihrer unauflöslichen Verkettung, vermöge deren ſie nur ein und derſelbe Gott (ſucceſſive Perſönlichkeiten deſſelben) ſind, mithin zum Monotheismus, aber nicht zu einem abſtracten, ſondern zu einem geſchichtlichen, zur eſoteriſchen Geſchichte der Mythologien. Unſterblichkeitslehre, Sittenlehre waren nicht der Hauptinhalt der Myſterien, ſondern nur Corollarien ihrer Lehre. Wären vollends die Myſterien, wie man früher gemeint hat, nur ein cours d'agriculture oder dgl. geweſen, ſo hätten ſie ſicher nicht ein Jahrzehnt beſtanden, geſchweige 2 Jahrtauſende. So lange erhält ſich überhaupt keine bloße Lehre. In den Myſterien war Lehren = δεικνύναι, Lernen = ὁρᾶν, ἐποπτεύειν. Die eſoteriſche Geſchichte wurde den Einzuweihenden durch ſceniſche Darſtellungen gleichſam reproducirt, zu denen auch die Leiden des Gottes während des Proceſſes gehörten. Die Myſterien waren Acte, δρώμενα, res, sacra, quae fiebant. In wie weit Vorträge damit verbunden waren, iſt nicht klar erſichtlich. Zuerſt durchlebten die Einzuweihen-

den alle Schrecken, den Todeskampf des in dem realen Princip, dem falschen Gotte, dem Gotte der bei den Verkehrten verkehrt ist, gefangenen Bewußtseins; „es ist in ihnen (den Mysterien) Alles, sagt Demetrius Phalereus, auf Bestürzung und Schauer, πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην, angelegt." Dann aber folgte die vollkommene Befreiung bis zu der paradiesischen Seligkeit der ἐποπτεία. „Kein Eingeweihter ist betrübt οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται, hieß es schon im Alterthume. Wohl erklärlich. Denn wer konnte — (setzt Schelling begründend hinzu) — noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte — zur Herrlichkeit; was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie durch Mitleid und Furcht, die sie nämlich in einem großen und erhabenen Sinne erregt, von eben diesen Leidenschaften, wie sie die Menschen in Bezug auf sich selbst und ihre persönlichen alltäglichen kleinlichen Schicksale empfinden, reinige und befreie: eben dieß konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid mit bloß Menschlichem und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben." (Diese Bezugnahme auf das Drama der Alten ist eine durchaus gerechtfertigte; denn die griechische Tragödie verdankt bekanntlich selbst den Mysterien ihren Ursprung.) Auch dem Heidenthume wurde sein Himmel nicht versagt, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjectiv empfundener. Die Mysterien waren, rückwärts (in Vergleich mit dem Heidenthum) beurtheilt, das Höchste, das Ende, die Vollendung, daher im Griechischen τέλη, τελεταὶ genannt; vorwärts (in Vergleich mit der eigentlichen Offenbarung, dem Christenthum) beurtheilt, nur schwache Anfänge, initia (bei den Römern). Fragt man aber, was denn das eigentlich Geheim zu haltende in den Mysterien war, so muß es einerseits etwas gewesen sein, was im Gegensatz zur öffentlichen Religion stand (denn warum sonst Mysterien?), und andererseits etwas, wodurch diese nicht aufgehoben ward (wie hätten sie sonst neben ihr bestehen können?). Es kann nur der Gedanke gewesen sein, daß auch dem zweiten Dionysos sammt der durch ihn bestehenden dermaligen, den Bestand des öffentlichen Bewußtseins ausmachenden Götterwelt bestimmt sei, gegen den rein geistigen Gott, den eleusinischen Gott der Zukunft, des Advents (Jakchos) zu verschwinden. Laut geworden, mußte dieses Geheimniß jenes allgemeine Schrecken und Entsetzen

hervorrufen, dem nur der Tod des Schuldigen genug zu thun schien. Der stille Schmerz aber über den dereinstigen Untergang und Sturz der gegenwärtigen schönen Götterwelt „verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Kunstwerke, zumal der bildenden Kunst; er ist der Talisman, der, wenn wir z. B. in der Münchener Glyptothek wandeln, auch uns, mit so ganz anderen Empfindungen begabte, in so völlig anderen Begriffen und Verhältnissen lebende Menschen, noch immer unwiderstehlich anzieht." War nun aber die Mysterienlehre eine Ueberwindung des die Völker trennenden, die Eine Menschheit in eine Vielheit von Völkern auseinandertreibenden, die Ethnogonie bewirkenden Polytheismus, eine Befreiung von ihm, so ist auch wahrscheinlich, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, das ganze, durch Polytheismus getrennte Menschengeschlecht wieder vereinigende gedacht wurde. Die Mysterien selbst wenigstens wurden von den Griechen nicht als specifisch-hellenische behandelt, sondern als allgemein menschliche; vgl. Cic. d. nat. deor. I, 42: „ubi initiantur gentes orarum ultimae." Vgl. Tacit. Agric., Ausg. von Roth, c. 31 fin.: „Nec inglorium fuerit, in ipso terrarum ac naturae fine cecidisse." — In den Mysterien sah das mythologische Bewußtsein sein eigenes Ende, seinen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen, zu ahnen fähig sind. Es lag in ihnen die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb ihrer selbst auf heidnischem Boden, möglich war; so bilden sie einen Uebergang zu der wahren, absoluten Versöhnung und eine Art Weissagung auf sie. Diese absolute Versöhnung, die Erfüllung der Weissagung, liegt in der Offenbarung κατ' ἐξοχήν, der Heilsoffenbarung, die hiernach in keinem bloß äußerlichen Verhältniß zur Mythologie steht. Vielmehr — und dieß ist der Mittelpunkt der ganzen späteren Lehre Schellings — erklären dieselben Ursachen, die als natürlich wirkende den mythologischen Proceß uns verständlich machen, als persönlich wirkende die Offenbarung. Die Mythologie war ein nothwendiger Vorgang (Proceß); die Offenbarung ist ein freier Act, — Geschichte. Das Christenthum ist das zurechtgestellte Heidenthum. Durch Christus wird das außer sich gesetzte, ekstatische heidnische Bewußtsein entzaubert. In Christus stirbt die ganze kosmische Religion; das Hei-

denthum ist nun caput mortuum, — der große Pan ist todt. Die Besessenen zu Christi Zeit, die daemoniaci im N. T., meist — was allerdings merkwürdig ist — in den von Heiden bewohnten Gegenden, zeigen uns in ihren Krankheiten „die Convulsionen des sterbenden Heidenthums." Doch außerdem und in noch engerem, bestimmterem Zusammenhange hat das Christenthum am Judenthum, an der alttestamentlichen Offenbarung, seine Voraussetzung. In ihr ist es selbst, aber noch unentwickelt, ein Christenthum der Zeichen und Weissagungen. Zunächst hat die alttestamentliche Offenbarung jenes Princip, welches den mythologischen Proceß veranlaßt, mit dem Heidenthum als Grund (Grundlage) gemein, nämlich das Princip des einseitigen, falschen Monotheismus, den auf seine ausschließende Einheit eifersüchtigen Gott. Von ihm, von diesem (falschen) Princip geht die Sollicitation des Abraham zur Opferung seines Sohnes aus, wie es andere Völker zur Opferung der Erstgeburt wirklich verleitet. Aber durch dieses Princip hindurch, seine Wirkungen durchkreuzend, wirkt im A. T. die zweite Persönlichkeit, und zwar nicht, wie in der heidnischen Religion, als bloß natürlich, sondern eben als persönlich wirkende Potenz — in der Geschichte Abraham's als der vom Opfer abhaltende Engel Jehova's. Jehova erschließt in dem falsch-Einen Gott den wahren. Ritus und Cärimonialgesetz, die Abhängigkeit der alttestamentlichen Oekonomie von den kosmischen Elementen, den στοιχείοις τοῦ κόσμου, Gal. 4, 3, weisen darauf hin, daß in der Offenbarung des A. T. ein Falsches, bloß Kosmisches und Natürliches, mit dem Wahren zugleich und zusammenbesteht und jenes zu einer eben dadurch geheiligten Hülle für dieses wird. Das Heidenthum ist gleichsam ein doppelter Vorhang, das Judenthum ein einfacher. Aber trotz dieses Vorzugs „bleibt auch dem menschlichst Gesinnten für die jüdische Nation nach Christus (innerhalb der christlichen Zeitrechnung) zuletzt nur der Wunsch, mit dem der sonst nicht lobenswerthe Papst Johann XXIII., als er in die Stadt Kostnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Gesetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris! Sie sind auch jetzt, nur in anderem Sinne, das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reiche Gottes, in welches sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte und, die die Ersten waren, die Letzten seien." Das Christenthum hebt Heidenthum und Judenthum in gleicher Weise auf.

Wirkt also die Offenbarung im A. T. nur durch die Mythologie hindurch, so hat sie dieselbe im Christenthum völlig durchbrochen. Sein Mittelpunkt ist die Person Christi, nicht als Lehrer des Christenthums, sondern als sein Inhalt. „Das Christenthum ist vor Allem nicht Lehre, sondern Thatsache, Geschichte." „Das Wesentliche des Christenthums ist gerade das Geschichtliche desselben." Worte Schellings, die uns nicht mehr neu klingen, weil sie ihm oft nachgesprochen worden, die aber in der Zeit, da er zuerst sie aussprach eine verschollene Weisheit waren. (Sogar Luther war hierin nicht frei von Irrthum; vgl. s. Urtheil über den Vorzug des Johannesevangeliums.) Die Person Christi ist jedoch nicht bloß eine im gewöhnlichen Sinne historische, sondern sie hat eine über- und vormenschliche, eine übergeschichtliche Existenz zur Voraussetzung. Um diese zu erkennen, muß man die vermittelnde (zweite) Persönlichkeit (Potenz) an dem Punkte der geschichtlichen Bewegung erfassen, wo sie sich zur Menschwerdung entschließt. Sie hat sich als nur kosmisch und natürlich wirkende am Ende des mythologischen Processes wieder zum Herrn des menschlichen Bewußtseins, somit alles Seins, welches im Menschen gipfelt, gemacht und sich dadurch zwar nicht in das wahre Wesen, aber in das Aeußere, in die Form (μορφή) der gottheitlichen Existenz, eben in die Herrschaft über das Sein, wiederhergestellt. So war sie vor ihrer Menschwerdung, nach dem Ausdrucke des Apostels, ἐν μορφῇ θεοῦ; auf diesen Zwischenzustand meint Schelling die Stelle Philipp. 2, 6—8 deuten zu sollen. Sie war damit noch nicht in die wahre Gottheit wiederhergestellt; denn diese kann sie nur haben in der Gemeinschaft mit dem Vater. Vom Vater aber ist sie so lange noch getrennt, als sie, wenngleich ohne ihre Schuld und ohne dadurch befleckt zu werden, dem Menschen in die Gottentfremdung nachgeht, um ihn zu erhalten und zu retten, und in Folge dessen nur ein ihr vom Menschen veranlaßtes und gegebenes Sein annehmen muß (υἱὸς ἀνθρώπου), in welchem der Vater noch nicht mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen ist. Denn im mythologischen Proceß war zwar das widergöttliche Princip in seiner Wirkung auf das menschliche Bewußtsein überwunden, aber noch nicht in seinem letzten Grunde und Rechte aufgehoben. Die theogonische Bewegung in der Mythologie, der wild wachsenden Religion, blieb immer nur eine exoterische, eine bloß kosmische, natürliche Bewegung und ihrem Inhalte nach eitel;

das Esoterische der Mysterienreligion war, als solches, ein Zukünftiges, nur in der Sehnsucht und dunklen Ahnung vorhanden; der Zorn Gottes war noch nicht wahrhaft versöhnt. Auch im A. T. ist die Versöhnung immer nur eine vorübergehende. Heidenthum und Judenthum stehen noch unter dem Gesetz, haben noch keinen freien Zugang zum Vater. Indem sich die vermittelnde Potenz zum Herrn dieses außer-göttlichen, nicht vom Vater gegebenen Seins gemacht hat, ist sie erst eine vom Vater völlig unabhängige, freie Persönlichkeit. Sie kann, in ihrer Geschiedenheit vom Vater, vermöge ihrer Herrschaft über das Sein mit diesem anfangen, was sie will, kann in eigener Herrlichkeit existiren (das Gott-gleich-sein festhalten wie einen Raub) und eine vom Vater ganz unabhängige Welt setzen. Die Annahme einer solchen vollkommenen Unabhängigkeit des Sohnes ist nach Schelling unabweisbar; denn ohne sie blieben seine freiwillige Selbsterniedrigung, Entäußerung, seine Versuchung, sein Gehorsam, sein Verdienst, seine Ergebung in den Willen des Vaters, seine Stellung als Mittler völlig unbegreiflich. Daß sich der Sohn dieser vom Vater unabhängigen Herrlichkeit entschlägt, auf sie verzichtet und statt ihrer das Kreuz erwählt, ist die Mitte, die centrale Thatsache, des Christenthums. Dieses Aufgeben seines außergöttlichen Seins ist nun aber nicht mehr bloß Folge eines natürlichen Willens, wie seine Wirkung im Heidenthum, sondern eines übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Willens, eines Wunders göttlicher Gesinnung, durch welches nun auch das widergöttliche Princip nicht bloß äußerlich, sondern innerlich überwunden und in seinem Rechte aufgehoben wird. Denn ein solches hat es so lange, als der Sohn sich noch nicht vermöge dieses freien persönlichen Willens dem Vater unterworfen hat. Subject also der Kenosis in Philipp. II, 6 ff. ist nach Schelling weder der Mensch noch Gott, sondern „das (durch den Menschen, durch dessen Unthat) außergöttlich gesetzte Göttliche", welches für sich in eigener Herrlichkeit Weltgott hätte sein können, aber die gegen des Vaters Willen erlangte Außergöttlichkeit, eigene Göttlichkeit opferte, um so die wahre, nach des Vaters Willen erlangte, zu besitzen. — Mit dem Sohn aber bleibt auch der Geist so lange außerhalb der göttlichen Einheit gesetzt, als jener, der Sohn, sich bloß ἐν μορφῇ θεοῦ befindet. Der Geist wirkt während dieser Zeit auch nur erst als kosmische Potenz, wie denn das N. T. sehr bestimmt einen Geist der Welt, πνεῦμα τοῦ κόσμου, auf den es

alles natürlich-Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt, zurückführt, von dem Geist aus Gott unterscheidet, 1 Kor. 2, 12. Darum muß auch Christus, indem die Spannung, die ihn vom Vater und Geiste noch trennt, successiv aufgehoben wird, den Geist erst anziehen. Er kommt in der Taufe auf ihn herab, und allgemein kann er erst kommen, nachdem der Sohn ganz verherrlicht, aus Angst und Gericht, aus der Spannung, genommen ist; vgl. Joh. 7, 39: „der Geist war noch nicht da; denn Christus war noch nicht verklärt." Erst nach dem Tode Christi kommt er als anderer παράκλητος zu den Seinigen. Wenn die zweite Persönlichkeit ihr Werk gethan, folgt ihr die dritte, ihr Werk zu vollenden. Der aufgezeigte Mittelzustand des Sohnes (und mit ihm des Geistes) giebt nun auch erst volles Licht über seine Menschwerdung, über die Person und das Werk Christi, sowie über die christliche Dreieinigkeit. Man faßt die Menschwerdung gewöhnlich so, als habe sich der Sohn durch dieselbe seiner ewigen, wahren Gottheit entäußert oder doch des Vollgenusses ihrer Rechte, des vollen Gebrauchs der göttlichen Natur; aber — mußte hierauf Schelling nach dem früher Bemerkten consequent entgegnen — „nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen", nämlich eben der außergöttlichen Herrlichkeit in der μορφὴ θεοῦ. Seine wahre Gottheit wird gerade durch die Menschwerdung offenbar; er gelangt durch sie erst zu der wahren Herrlichkeit in Gemeinschaft mit dem Vater. Das Sich-entäußern ist das Göttlichste in Gott; wie Luther sagt: „Seine Ehre ist Seine Liebe". Ferner ist die Menschwerdung nicht die Verbindung des Logos mit einem unabhängig von diesem Act geschaffenen Menschen (dem Jesus von Nazareth), mit dem dann der Logos vom ersten Moment seines Daseins an persönlich Eins würde. Das wäre immer nur eine äußerliche Verbindung. Vielmehr entsteht Christus als Mensch gerade nur durch den Act seiner Selbstentäußerung und Erniedrigung. Es ist von Anfang an nur Ein Subject der Erniedrigung; es sind nicht zwei Persönlichkeiten, sondern Eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Sein zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als wahrhaft göttliche erscheint. Erst so wird nach Schelling die volle Identität der Person erreicht, während nach der herkömmlichen theologischen Ansicht der Logos in Jesu an sich bleibt, was er ist, und nur seine Manifestation suspendirt wird. Dasselbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war,

ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du siehst, ist dasselbe Subject, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, Gott war (freilich nach Schelling da noch unpersönlich, in die göttliche Potenzeneinheit verschlungen, in der „zwar Mehrere" sind, „aber nicht mehrere Personen"). Auch nach der physischen Seite liegt die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz in diesem Einen Subjecte. Dieses materialisirt sich in der Menschwerdung, bietet sich als Materie dar, der höheren Potenz des Geistes, unterwirft sich, macht sich zum Stoffe für denselben, weßhalb die Empfängniß (Matth. 1, 20) in Kraft des heil. Geistes, ἐκ πνεύματος ἁγίου, erfolgt. Zwar kann sich die Persönlichkeit als solche nicht materialisiren, wohl aber das, was bloß Potenz an ihr ist, das Natürliche, Substantielle. So gefaßt, materialisirt sie sich aber nicht nur, sondern sie creaturisirt sich auch, und erst mit der angenommenen geschöpflichen Form ist sie der außergöttlichen Göttlichkeit, der μορφὴ θεοῦ, ganz entkleidet. Sie macht sich damit zum Stoff eines organischen Processes, wird als Mensch vom Weibe geboren. Nur mit einem solchen Ereigniß konnte die früher ekstatische mythologische Geschichte in wirkliche übergehen und kam das ekstatische, außer sich, außer aller Wirklichkeit gewesene, phantastische Bewußtsein der Völkerwelt zu sich, auf den Boden der Wirklichkeit zurück. Ist es aber, demgemäß nach Schelling ein und dasselbe Subject, welches sich im Act der Menschwerdung zugleich als göttliches und menschliches setzt (und zwar als jenes eben nur dadurch, daß es Mensch wird, daß es das zuvor verborgene und gebundene Göttliche in ihm befreit und das vom Vater ihm nicht gegebene Sein zum menschlichen herabsetzt): so folgt auch, daß Christus, diese Eine Person, in zwei Naturen existirt, nicht aber aus zwei Naturen besteht. Der Eutychianismus (Monophysitismus) läßt Christus nur in Einer Natur bestehen, der Nestorianismus in zwei Naturen, aber nicht in Einer Person, — das kirchliche Dogma in Einer Person, aber aus — nicht, wie Schelling in — zwei Naturen. Die Widersprüche, die man in dem Zusammenbestehen beider Naturen finden könnte, fallen — so meint Schelling — nach seiner, eben entwickelten, Ansicht von selbst weg. Denn das Göttliche kann das Menschliche nicht aufheben, in dessen Setzung es ja eben Göttliches ist. Jenes außergöttlich-göttliche Subject ist ganz in humanitatem conversum. Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt es

wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigene wahre Gottheit. Die demiurgische Wirkung, d. h. die Macht über die Schöpfung, verliert der Sohn mit der Menschwerdung nicht; sie haftet an dem Subject, bleibt ihm in jeder Form seiner Erscheinung erhalten; jedoch übt er sie nur seiner Natur nach, willenlos, aus. Die Wunder Christi aber sind nicht bloß Wirkungen der demiurgischen Potenz (diese ist hier nur Organ), sondern seines persönlichen Willens und seiner selbstgöttlichen, mit dem Vater nun einigen Macht. Sie setzen voraus und bekunden, daß der Vater jetzt mit seinem Willen in der Natur sei, nicht mehr mit seinem Unwillen. Wo er mit seinem Willen ist, da muß das Krumme gerad, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. — Indeß die Menschwerdung und das wunderbare Wirken Christi auf Erden genügten nicht, um den Act der Versöhnung zu vollbringen. Es war dazu sein Tod erforderlich. Die vermittelnde Persönlichkeit hatte ihr außergöttliches Sein ἐν μορφῇ θεοῦ angenommen, um die dem widergöttlichen Princip und damit dem göttlichen Unwillen verfallene Menschheit zu erhalten und zu retten. Sie hat seit dem Falle den göttlichen Unwillen, somit unsre Schuld, auf sich genommen und die Verbindlichkeit, die Folge der Schuld, die Strafe, zu tragen. „Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst sich zum Schuldigen gemacht." Er muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte, — er zahlt das Lösegeld für uns, ist unser Bürge, leidet an unsrer Statt. Wollte sich nun die vermittelnde Persönlichkeit ganz dem Princip des göttlichen Unwillens unterwerfen, so mußte sie sich unterwerfen (gehorsam sein) bis zum Tode; denn in diesem zeigte es seine ganze Gewalt. (Der über die Welt verhängte, in ihr wüthende Tod ist das stärkste Zeichen des göttlichen Unwillens.) Erst indem sie sich in der angenommenen Menschheit diesem Princip ganz zum Opfer hingiebt, ist dessen Gewalt innerlich gebrochen; denn dieses Princip kann nun die vermittelnde Potenz nicht mehr ausschließen (sie ist ja nicht mehr da, hat sich in den Tod gegeben); es bestand aber als dieses Princip nur eben durch diese Ausschließung; es muß sich also jetzt als Princip des Unwillens aufgeben, hat seine Kraft verloren. Wie die Erregung des widergöttlichen Princips eine wirkliche, reale Verletzung des göttlichen Lebens war, so kann auch die Heilung nur eine reale sein, und es genügt deßhalb nicht, die Bedeutung des Todes Jesu, wie in der Theorie Anselm's geschieht,

aus dem bloß ideellen Verhältniß Gottes als Gesetzgebers abzuleiten. — Mit dem Tode Christi starb zugleich, wie schon erwähnt, die ganze kosmische Religion. Nachdem die vermittelnde Potenz sich selbst als natürliche, im Tode aufgehoben hatte, fing das Heidenthum, die natürliche Religion, schnell an, zu welken, und besteht eben nur noch als caput mortuum. Christus hat durch seinen Tod alle kosmische Potenzen, die ἀρχὰς, ἐξουσίας, δυνάμεις, ihrer Macht beraubt, d. h. zwar nicht ihr Dasein aufgehoben, aber sie zu überwindlichen gemacht, sie im Princip überwunden, der Möglichkeit nach vernichtet. — Durch Christi Tod hat nun auch der einzelne Mensch (als Christ) die Freiheit, die Möglichkeit, Gottes Kind zu werden, die Freiheit der Kinder Gottes gewonnen. Christus überkleidet, bedeckt ihn, so daß der Vater im Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum erblickt. Die Last, mit welcher er geboren, ist ihm vom Herzen genommen. Er kann erst jetzt gute Werke vollbringen, nachdem Christus seine ganze Existenz, sein ganzes Sein und Wesen, den Grund der Werke, Gott gerecht, genehm, angenehm gemacht hat. (Operari sequitur esse.) Die Rechtfertigung geht deßhalb den wahrhaft guten Werken, als conditio sine qua non, voran. — Der Zustand Christi nach dem Tode muß aus einem, dem Tod überhaupt richtig würdigenden Gesichtspunkt betrachtet werden. Schelling nimmt hier eine Betrachtung Oetingers wieder auf. (Oetinger, der „Magus des Südens", geb. 1702, † 1782 als württembergischer Prälat.) Der Tod ist nach Schelling nicht Scheidung von Leib und Seele, sondern eine Essentification des Menschen, in welcher nur Zufälliges untergeht, während sein Wesen, sein Selbst, der Kern und — auch leibliche — Grundtypus seiner Persönlichkeit bleibt. Schon Augustinus „de civitate Dei", Buch 20, Cap. 14, deutet die Stelle 1 Kor. 7, 31: „figura praeterit, non natura", παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. (Schelling, K. 2, II, 1, S. 467 f.) (Luther ungenau: „das Wesen dieser Welt vergeht".) Das gegenwärtige Leben ist ein Leben der freiesten Bewegung, das Leben unmittelbar nach dem Tode ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebunden-seins. Beide verhalten sich wie erste und zweite Potenz, wie Seinkönnen und Seinmüssen. Das Können ist im zweiten Leben erloschen: die Nacht tritt ein, da Niemand wirken kann. Aber es kommt eine dritte Zeit, entsprechend der dritten Potenz, eine Zeit, in der das geistige Sein

wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden wird, — das Leben der Auferstehung. Christus, unser Führer, hat die drei Zustände durchlebt. Dasselbe Subject, welches dem Fleische nach gestorben war, lebte als Geist, 1 Petr. 3, 18 f., und predigte den Geistern, die nicht geglaubet hatten in den Tagen des Noah, d. h. nach Schelling zur Zeit eines Menschengeschlechts, welches noch kein Verhältniß hatte zur zweiten Potenz. Auf sein Verweilen im Geisterreich folgt aber die Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter, gottmenschlicher Leiblichkeit. Seine Auferstehung war die vollständige Wiederannahme der Menschheit von Seiten des Vaters, welcher die künftige Wiederannahme in der allgemeinen Auferstehung entspricht. Wenn der Menschgewordene nur den heil. Geist, ihn anziehend (bei der Taufe), mit sich verband, so wird der heil. Geist jetzt zum Geiste Christi selbst. Christus ist in Kraft des heil. Geistes, wie empfangen worden, so gestorben und auferstanden, Röm. 8, 11. In Bezug auf die Himmelfahrt definirt Schelling den Himmel als die allgemeine, universelle Welt. Also ähnlich, wie die platonische Idealwelt die Welt der seienden Gattungsbegriffe ist. In ihr (in dem Ueberraum, wie Baader mit Jak. Böhme sagt) besitzt der erhöhte Christus eine Herrlichkeit, die er nun mit dem Willen des Vaters hat. Sie ist aber noch eine verborgene bis zu dem vom Apostel Paulus vorausgesehenen Zeitpunkt, wo er nach actueller Ueberwindung aller seiner Feinde „das Reich, das bis jetzt beherrschte Sein, dem Vater zurückgiebt und mit diesem Sein selbst in ihn zurücktritt, auch hier weder seine Persönlichkeit noch seine Herrschaft über das Sein verlierend; denn eben weil es der Vater nur hat als eine durch den Sohn in ihn wiedergesetztes, so ist es in dem Vater eben so wohl das Sein des Sohnes wie das des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seins zwischen dem Vater und dem Sohne und dem Alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geiste gesetzt."

Hier tritt die christliche Dreieinigkeitslehre in ihrer vollen Bedeutung hervor. Gott ist nun nicht bloß in drei Persönlichkeiten, wie bei der Schöpfung; sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Diese Trinitätslehre hat drei Momente oder Stadien, welche zugleich die Berichtigung oder Zurechtstellung der häretisch-einseitigen Lehren des Sabellianismus und des Arianismus enthalten.

Sie muß von der Tautousie durch die Heterousie zur Homousie hindurchgehen: von der Tautousie (wo eigentlich nur der Vater die dominirende οὐσία, Alles in ihm beschlossen ist) durch die Heterousie, welche während der (durch die Sünde, die Unthat des Menschen, bewirkten) Spannung der Potenzen bis auf die endliche Versöhnung dauert, zur Homousie, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist, und welche, wie Schelling sagt, Athanasius „nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, als Richtmaß der künftigen Lehrentwicklung, ohne daß sich der Gedanke (damals, von ihm) wirklich hätte vollziehen (durchführen) lassen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte." — Schelling beschließt seine Offenbarungsphilosophie mit einem Blick in die Geschichte der Kirche, der Stiftung Christi. Er unterscheidet hier eine vorgeschichtliche, eine geschichtliche und eine nachgeschichtliche Kirche. Der Zustand der ersten, der vorgeschichtlichen, ist der einer nur inneren (negativen, das Fremdartige, Weltliche negirenden, ausschließenden) Einheit, aus welcher sie, um sich als weltüberwindende Macht zu bethätigen, heraustreten mußte; ihr gegenwärtiger Zustand ist der der Getheiltheit, Gespaltenheit, Differenz, als Uebergang zur freien, positiven, die Unterschiede nicht vernichtenden, aber ihrer mächtigen Einheit. Nicht mit der vorgeschichtlichen noch auch mit der nachgeschichtlichen, die jenseit dieses Aeons fällt, sondern nur mit der geschichtlichen Kirche und ihren Epochen will Schelling sich beschäftigen. Diese Kirche tritt erst da auf, wo das Christenthum Weltreligion wird. Eben hiermit mußte sie, die geschichtliche Kirche, auf's Neue in die Wirkungssphäre des zwar innerlich (im Princip) besiegten, aber gerade darum nun hinaus (wie Christus selbst sagt, Joh. 12, 31 ἔξω), in's Aeußere geworfenen Geistes dieser Welt gerathen, der hier (im Aeußeren) unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und dem Christenthume, offen oder verlarvt, entgegentrat. „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω". „Nachdem der Kreis des Heidenthums durchlaufen, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Widergöttlichen die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geschichte." Indem sich die Kirche ein äußeres Dasein gab, mußte sie zuerst eine äußere, reale und substantielle Einheit gewinnen. Bloß als solche war sie eine noch blinde, unbegriffene Einheit mit dem Charakter

des Stabilen, streng Gesetzlichen: die römisch-katholische Kirche. Und je strenger sich das reale, substantielle Princip in ihr abschloß, desto mehr schloß es das ideale von sich aus. Dieses aber trat im Gegensatz gegen das erste in der Reformation hervor und wurde Princip einer zweiten neuen Zeit. Die Reformation soll den Uebergang bilden von der blinden, realen, substantiellen Einheit zur verstandenen, vom Subject begriffenen Einheit als dem Zustand einer noch künftigen dritten Zeit. Christus sowohl wie die Apostel setzen das Fortschreiten des Christenthums vorzugsweise in ein Wachsthum christlicher Erkenntniß (*γνῶσις*), und so wird es der Charakter dieses dritten und letzten geschichtlichen Zustandes der Kirche sein, daß die Menschheit im Christenthum zugleich ihre höchste Wissenschaft besitzt: Christus uns gemacht zur Weisheit; in Ihm liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß. Sie werden dann gehoben, offenbar sein. Diese drei Zeiten haben nach Schelling ihr Vorbild an den drei Hauptaposteln Petrus, Paulus, Johannes (was übrigens schon im Mittelalter der Abt Joachim († 1202) von Floris behauptete.) In Petrus ist das Substantielle überwiegend; er legt den Grund, aber „der Grund eines Gebäudes ist nicht das Höchste." Auch in seinem Stil ist etwas „Felsenhaftes, Unauseinandergesetztes"; dabei hat dieser Apostel das Heftige, Vordringende, welches immer die Natur des Anfangenden ist. In Paulus waltet das bewegliche, dialektische, wissenschaftliche Princip; er ist der Apostel der Reformationszeit, des Protestantismus: „ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auctorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr, sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die magna charta des Protestantismus ist das zweite Capitel des Briefes an die Galater." Gal. 2, 11: „ich widerstand ihm unter Augen, *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*." Johannes endlich ist der Apostel der Kirche der Zukunft, der bleiben soll, bis Christus kommt, wiederkommt. Zwar „ist er von Christus der Donnerssohn genannt worden, und als solcher hat er vielleicht in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wieviel für das Christenthum noch Zukunft ist, anfühlt. Im Evangelium aber und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgeschiedener Geist zu uns spricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich ist, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt."

Es sind, meint Schelling verhältnißmäßig viele Kirchen den Aposteln Petrus und Paulus gebaut, (beiden zusammen und jedem einzeln) wenige dem Apostel Johannes. Hätte ich eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem Apostel Johannes bauen; aber es wird eine Zeit kommen, in der man allen drei Aposteln Eine bauen wird, und die Kirche wird das christliche Pantheon sein. Denn so wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die wahre Kirche in einem der Apostel allein. Petrus ist mehr der Apostel des Vaters: er blickt am tiefsten in die Vergangenheit; Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes; er war es, der die Weltbedeutung der Sache Christi, des Christenthums, erkannte und geltend machte; Johannes ist der Apostel des Geistes: er allein hat die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden, und der erst in alle, in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten wird."

Dieß die spätere Lehre Schellings im Umriß. Das Urtheil über diese Lehre hat sich bereits seit der Veröffentlichung des Schellingschen Nachlasses, unter denen, die sie wirklich kennen, ziemlich festgestellt und ich kann im Wesentlichen nur dem beitreten, was wiederum Heyder neuerdings eben so besonnen als scharfsinnig für und gegen Schelling bemerkt hat (in Herzog's Real-Encyklopädie). So viel wenigstens steht außer Frage, daß nach Leibnitz kein neuerer Philosoph dem Thatsächlichen, dem wirklichen Kern und Wesen des Christenthums wie der vorchristlichen Religion so nahe zu kommen und gerecht zu werden strebte als Schelling. Selbst seine zahlreichen heterodoxen Ansichten sind niemals aus dem Motive hervorgegangen, den Gegenstand des betreffenden Dogma's, das zu Glaubende, dem Verstande des natürlichen Menschen plausibler, leichter zu machen, als die Kirche thut. Im Gegentheil: Schelling's Satanologie z. B. ist viel dunkler, eine viel härtere Rede noch als die der Kirche, und so durchweg. In einer Zeit, wie die unsere, in welcher die große Mehrzahl der philosophischen Gebildeten, wie Schelling früher selbst, dafür hält, daß das Positive des Christenthums nur eine mehr oder weniger mythische Hülle sittlicher und speculativer Ideen sei, hat er den Muth gehabt, sich zum Christenthum als zu einer „wirklichen Geschichte" zu bekennen. Schon das ist Etwas, und etwas Großes. Eine andere Eigenthümlichkeit seines Systems hängt eng damit zusammen. Nicht als einen Inbegriff dogmatischer Lehren, sondern genetisch, als eine „Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück

und bis zu deren Ende hinaus" reicht, hat er die Offenbarung zu verstehen getrachtet. Diese genetische Betrachtungsweise von anderen Wissenschoften schon seit dem vorigen Jahrhundert anerkannt und geübt, hat sich auch in der Theologie — nicht ohne entschiedene Mitwirkung der Schelling'schen Philosophie — mehr und mehr Eingang verschafft (bei Hofmann, Martensen u. A.) und stellt ohne Zweifel, wenn sie mit Besonnenheit fortgeführt wird, eine neue Epoche der theologischen Wissenschaft in Aussicht. Auf solchem Wege, durch ein Begreifen der Geschichte, will Schelling die Uebereinstimmung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Philosophie in einem noch nicht gekannten, ja kaum geahnten Umfang herstellen. „Christus ist ihm der Schlüssel der Weltgeschichte, die Weltzeit vor Christus ihre Ilias, die Weltzeit nach Ihm ihre Odyssee, jene die Heldenfahrt zum Erringen, diese die kämpfende Heimkehr zum seligen Genusse des Errungenen." Ja, sein kühner, zum Letzten und Höchsten vordringender Blick sucht die Tiefen der Ewigkeit, das über aller Geschichte Liegende, auf, um von da aus den Verlauf der Geschichte selbst zu begreifen. Von einem ursprünglich-künstlerischen Geiste beseelt, theilt er dem Ganzen der Entwicklung eine anregende und spannende dramatische Bewegung mit. Was Anfangs nur in der Form gestaltloser, bloß substantieller Mächte auftritt, das spitzt sich allmählich gleichsam zu und gestaltet sich plastisch zu einem geschlossenen Kreise handelnder, persönlicher Ursächlichkeiten und Subjecte, welche Natur und Geschichte beherrschen. Hatte früher seine Naturphilosophie unwillkürlich zugleich eine poetische Verklärung der Natur angestrebt, weßhalb sich Goethe so sehr für sie begeisterte, ja sie in eigenen Gedichten feierte (besang), z. B. in dem über die Weltseele: so schwebt auch über seiner geschichtlichen Betrachtung nicht bloß der Ernst einer tief eindringenden Speculation, sondern auch der Geist der Poesie, der namentlich in der Philosophie der Mythologie sich als einen der schöpferischen Phantasie der alten Menschheit ebenbürtigen zu erkennen giebt. — Ob nun aber das System seine Absicht vollkommen erreicht, uns wirklich zu Mitwissern der göttlichen Geheimnisse gemacht hat? Schwerlich. Denn wenn ihm auch Gegner nicht den außerordentlichen Reichthum an fruchtbaren, genialen Ideen und an Wahrheiten von schlagender Kraft absprechen, durch die selbst blöderen Augen klar werden kann, wie groß auch in der Wissenschaft der Unterschied ist zwischen den Genien, den wahrhaft productiven,

zeugenden Geistern, den Erfindern, und den Verarbeitern, den kritisch oder sonstwie in zweiter Linie, mittelbar fördernden Talenten; so können doch sogar Freunde desselben den Verdacht nicht unterdrücken, daß einerseits — auf dem metaphysischen, rein-speculativen Gebiet — Vieles zu ernsten Bedenken Veranlassung giebt, zu Bedenken ähnlicher Art, wie die, welche schon die Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit in uns erwecken mußten, und daß andererseits — auf dem historischen Gebiet, sowohl dem der Mythologie wie dem der Offenbarung — eben so vieles Unerprobte, Unbegründete, dem urkundlichen Thatbestand, so weit ihn die exacte Forschung ermittelt hat, Widerstreitende als sichere Wahrheit geboten wird mit jener Zuversicht, für welche hervorragende, ihrer Sache ganz hingegebene Denker allerdings ein schonendes Urtheil in Anspruch nehmen dürfen. Vor Allem fehlt der Potenzenlehre Schellings auf die er Alles Weitere baut, die absolut-ethische Begründung, die Begründung vom Gewissens-Standpunkt aus, die denn auch Dorner mit Recht an ihr vermißt; Schelling überhebt sich bei seinem Speculiren, seinem „Ersinnen von Möglichkeiten" (von Potenzen) des im Gewissen Gegebenen und Aufgegebenen. (Vor diesem Grundfehler, πρῶτον ψεῦδος, haben wir in unserm ersten, ja auch speculativen Theile uns gehütet: wir sind nicht stehen geblieben bei dem Gegebenen, aber sind ausgegangen von ihm. Und so muß die rechte Speculation verfahren; sonst ist das Speculiren ein in-die-Irre-Gehen.) In letzter Beziehung rührt eben von diesem Grundfehler die jener Lehre und folgenweise den übrigen Theilen des Systems anhaftende Willkürlichkeit, Unklarheit und sonstige Mangelhaftigkeit her. Wie können die in der Potenzenlehre ersonnenen Mächte, Potenzen, von denen Schelling lehrt, daß Gott, seinem ewigen Wesen nach, „nichts Anderes sei als eben sie", gleichwohl ein außergöttliches Sein haben? Soll die Welt, wie Schelling will, aus einem außergöttlichen Sein der Potenzen erklärt werden, so sind diese entweder nicht schlechthin in und mit Gottes Wesen gesetzte Momente, vielmehr etwas Accidentelles für ihn, dann aber schwebt die ganze Gotteslehre, Dreieinigkeitslehre und weiterhin die Lehre von der Menschwerdung Gottes in der Luft; oder sie sind das Erstere, sie constituiren in Wahrheit als Möglichkeiten das Wesen Gottes, dann aber begründet auch die Verwirklichung dieser Potenzen in der Welt kein außer Gott gewirktes und bestehendes neues Sein; sie sind vielmehr dann in dieser Verwirklichung nur eine Form

des eigenen Lebens Gottes, — die Welt nur ein „von Gott angenommenes Sein" und alles Sein nicht nur durch und in Gott, sondern Gottes Sein selbst. Das s. g. „Herausgehen Gottes aus sich" begründet dann nicht die Weltschöpfung, sondern es ist mit dieser identisch. Dann aber ist die All-Einslehre, als Monotheismus gefaßt, nicht, wie Schelling behauptet, der „überwundene Pantheismus", sondern nur eine andere, wenn auch dem reinen Theismus bis auf ein Letztes genäherte höhere Form des Pantheismus. Und das ist der kritische Cardinalpunkt: Schelling ist auch in seiner späteren Lehre den Pantheismus der früheren nicht ganz los geworden. Es ist bei Schelling nicht Alles neu geworden. Denn zwar geht in dieser All-Einslehre nicht, wie in den gewöhnlichen Formen derselben, die Welt in einem blinden, unbeweglichen Sein unter (wie bei den Eleaten bei Spinoza); eben so wenig wird ein endloses Werden der Welt mit einem endlosen Selbstverwirklichungsproceß der Gottheit identificirt, wie in dem früheren Systeme Schelling's (und hernach bei Hegel). Vielmehr wird eine absolute Persönlichkeit als das Allbegründende erkannt, es wird Anfang und Ende der Welt, überhaupt ihre Begränztheit durch Gott, geltend gemacht. Aber die Welt bleibt doch immer nur die, wiewohl mit Freiheit, auseinander gelegte Fülle des eigenen Wesens dieser Persönlichkeit; sie ist zwar keine (wesens-) nothwendige (wie sonst im Pantheismus), jedoch eine freiangenommene Selbstverwirklichung Gottes. Wie bedenkliche Consequenzen aber sich von hier aus für alles Weitere und insonderheit für die Lehre vom Bösen ergeben müssen, leuchtet ein. Jene erste Potenz, die überall Grund legt, soll freilich im Schöpfungsproceß vorerst ein nicht eigentlich Gewolltes, gewollt nur in dem Sinne sein, wie das Mittel gegenüber dem Zweck. Allein, müssen wir fragen, kann eine Potenz, die sich nachher zur Persönlichkeit steigert, in irgend einem Momente ihres Seins, als bloßes Mittel gedacht werden? Und könnte diese Potenz wirklich vom Menschen dazu gemißbraucht werden, böser satanischer Wille zu werden, wenn sie dieß nicht an sich bereits wäre? Und darf ferner jemals dieses Princip als identisch betrachtet werden mit dem göttlichen Unwillen, während dieser doch gerade gegen dasselbe als gegen sein ihm äußeres Object gerichtet sein muß? Wie weit sich diese Folgerungen dann auch in die Versöhnungslehre verzweigen und den sonst so tiefen Inhalt derselben bei Schelling trüben müssen, ist leicht abzusehen. In der

That verliert das Böse im Systeme Schellings, wie großartig es auch als Weltmacht erscheine, seinen ethischen Charakter. Es sieht einem physischen Agens ähnlich, und dem entspricht es dann, daß auch die das Böse überwindende zweite Persönlichkeit einem physischen Reagens gleicht. Die bei Schelling stehende Kategorie eines Sicherhebens des blinden Princips und seines Ueberwundenwerdens begründet nur das Verhältniß einer Naturmacht gegenüber einer anderen, und die ethische Bedeutung des Erlösungswerkes wird dadurch beeinträchtigt. Diese Verwandlung ethischer Verhältnisse in kosmogonische ist es, durch welche Schelling's System zuweilen an den Gnosticismus erinnert. Jedoch darf dabei, abgesehen von den bereits hervorgehobenen formalen Vorzügen, nicht übersehen werden, daß in diesem System, wie Heyder treffend sagt, „gleichsam noch ein zweites" verborgen ist. Das ist freilich ein innerer Widerspruch, aber ein erfreulicher; ein Sieg des Herzens, des ganzen Menschen, über den Kopf, über das reflectirende Denken; vgl. den inneren Widerspruch in Spinoza, der ihn auch in den Augen des beurtheilenden „Verstandes" herabsetzt. In der Nähe dieser pantheistisch-bedenklichen Betrachtungsweise läuft bei unsrem Philosophen immer die andere her, die einfach-ethische, nach welcher die Welt als ein wirklich Anderes Gott gegenüber steht, der Abfall (die Sünde) nur in ihr selbst wurzelt, die Versöhnung von einer freien Liebesthat Gottes ausgeht. Während wir nach der einen Seite einer Anschauung begegnen, die, weder dem christlichen noch auch nur dem sittlichen Bewußtsein genügend, in Gott eigentlich nur das Genie feiert, welches mit künstlerischer Zeugungs- und Erfindungskraft sich selbst Widerstand und Hemmungen schafft, um an ihnen seine Alles überwindende Macht zu verherrlichen, während dessen bewegt sich andererseits, parallel damit, eine dem sittlichen Zwecke der Welt und den Wegen Gottes in ihr mit tiefem Ernst nachgehende Betrachtung der Dinge, — eine Gedankenwelt, die nicht bloß dem Philosophen, sondern dem vom Christenthum d. h. von Christo ergriffenen Menschen, dem Christen, angehört. Deßhalb wäre es auch sehr zu beklagen, wenn die Theologie sich zu diesem System, seiner bedenklichen Seiten wegen, in ein nur negatives Verhältniß setzen oder gar es ignoriren wollte, statt die in ihm reichlich dargebotenen Elemente des Wahren mit Dank zu benutzen. Wir wenigstens wollen bei der ferneren Behandlung unsrer Disciplin das Letztere thun, ohne dabei

das schon notirte Fehlerhafte etwa auch für wahr anzunehmen und — was speciell diesen zweiten, historischen Theil der Religions-Philosophie betrifft ohne die mannigfachen wohl begründeten Einreden zu überhören, die von Seiten einer exact-wissenschaftlichen Mythologie und allgemeinen Religionsgeschichte gegen das Ganze wie gegen viele Einzelheiten der Ansicht Schellings laut werden müssen und theilweise laut geworden sind, namentlich auch dagegen, daß von ihm die höchst wichtige germanische Mythologie gar nicht mit berücksichtigt worden. Jedenfalls wird die Darstellung der späteren Lehre Schellings die Aussage bestätigt haben, die wir ihr voranschickten, daß nämlich seiner Eintheilung der Religionen vor den früher betrachteten zum Mindesten insofern unbedingt der Vorzug gebührt, als sie an das einzutheilende Object keinen fremdartigen, anderweitigen, sondern den specifisch-religiösen und religions-philosophischen Maßstab anlegt. Im Wesentlichen aber stimmt mit der seinigen die von uns im ersten Theile hypothetisch aufgestellte: in natürliche (bei Schelling mythologische) und geoffenbarte Religion; nur das wir — das Judenthum in seinem Verhältniß zum Heidenthum wie zum Christenthume anders und bestimmter fassen müssen als Schelling. Denn — es wird sich Schritt vor Schritt zeigen — zwar in dem weiteren Sinne einer φανέρωσις offenbart Gott sich auch im Heidenthum, auch in den Religionen der Völkerwelt, aber in ihnen als öffentlichen, objectiven Religionen nicht unmittelbar, direct, positiv, sondern nur mittelbar, indirect, negativ. Ein innerer (religiöser) Fortschritt der heidnischen Religionen als solcher ist durchaus nicht ersichtlich; im Gegentheil reifen sie, je mehr sie sich formell ausbilden, desto mehr auch ihrem Untergang entgegen. Gegen Heyder in der Erlanger Zeitschrift 1860, Heft 1, der von einem „inneren Läuterungsproceß" der natürlichen Religion redet, s. J. G. Müller in Basel, Art. Polytheismus in Herzog's Real-Enc. Den wahren Fortschritt, das Große, Edle, Klassische des Heidenthums finden wir auf einem anderen Gebiete, in der peripherischen Sphäre der Wissenschaft, der Kunst, des Staatslebens. Und daran, daß diejenigen, die hier den Fortschritt vollbrachten, die das Treffliche, Klassische leisteten, es ohne nachweislichen inneren Zusammenhang mit der heidnischen, öffentlichen, objectiven Religion thaten, ja vielfach gegen sie gerichtet waren, ihre Schäden bloßlegten, die Mythen der Volksreligion änderten, wie dieß z. B. Pindar that nach Otfried Müller (s.

Max Müller Essays II, S. 13), daran konnten die Heiden das Fehlerhafte ihrer Religion erkennen, inne werden, daß es Nichts sei mit ihrer Religion, die also, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, eine Stätte der negativen, indirecten Offenbarung Gottes war. Im Judenthum hingegen, in der jüdischen öffentlichen, objectiven Religion, offenbart Gott sich unmittelbar, direct, positiv, und zwar im engeren Sinne der ἀποκάλυψις, der Heilsoffenbarung. Jedoch ist hier wiederum schärfer, als von Schelling geschehen, zu unterscheiden zwischen der rein-jüdischen, alttestamentlichen, durch Gesetz und Prophetie zum Christenthume hingewandten, hinstrebenden Religion und der judaistischen, die das Gesetz mißbraucht, um sich gegen die Prophetie und damit gegen das Christenthum zu verschließen, zu verstocken, sich von ihm abzuwenden. Das Gesetz ist beiden gemeinsam; aber dort ist es „des Glaubens Gesetz", hier „der Werke Gesetz" Röm. 3, 27. Nur jene gehört zur Offenbarungsreligion als ihre positive Vorstufe, während diese, die judaistische, sich zum zweiten Mal, durch einen Rückfall — und daher um so schlimmer —, in natürliche Religion verkehrt, folglich auch in unsrer Betrachtung mit zu ihr gezogen werden muß. So treten die heidnische und die judaistische Religion, Ethnicismus und Judaismus, als die beiden Arten der natürlichen Religion — die natürlich gebliebene und die wiederum natürlich gewordene, zur natürlichen zurückgebildete — auf die Eine Seite, die alt- und neutestamentlich geoffenbarte Religion, das aus dem reinen Judenthum, wie aus dem Keim die Blüthe, hervorgegangene Christenthum, auf die andere. Der Muhammedanismus aber, als ein Gemisch heidnischer und judaistischer Elemente mit christlichen, kann nur, anhangsweise, nach dem Christenthum in Betracht kommen. Wie die heidnische, die natürlich gebliebene Religion innerhalb ihres Bereichs sich weiter verzweigt, werden wir alsbald, in der Untereintheilung, sehen. Für jetzt sei nur noch in Bezug auf den Namen „Heiden, ἔθνη, gentes, pagani, païens" dieß erwähnt, daß von den Juden die nicht jüdischen, dem wahren Gott der Offenbarung entfremdeten, götter- oder götzendienerischen Völker so גּוֹיִם, ἔθνη, genannt wurden, (die Juden waren in ihren eigenen Augen ein Geschlecht, kein „Volk"; s. Schelling WW. II, 1, S. 155 ff.) und daß dieser Götter oder Götzendienst, bei der Ausbreitung des Christenthums, sich länger, als in den Städten, auf dem flachen Lande, in den pagis, und in Deutschland besonders auf den abgelegenen

Heiden (Steppen) erhielt. Der Name trifft also an sich keineswegs das innere Wesen der Sache, ist aber, wie so viele Namen, einmal üblich und unabschaffbar oder unverdrängbar geworden.

---

1. Die natürliche Religion.

A. Der Ethnicismus.

§ 22. In aller natürlichen Religion wird an die Stelle des wahren Gottes (θεός) das von Gott Geschaffene, von Ihm Herrührende, in diesem Sinne Göttliche (θεῖον) gesetzt, welches als ein werdendes, sich entwickelndes in seiner Gesammtheit die Natur heißt (M. Müller Essays II, 49. M. Müller W. d. Spr. II, 595). Daher ist alle natürliche Religion zugleich auch Naturreligion. Indem nun das religiöse Bewußtsein an der Natur sich selbst ausbildet, dem Entwicklungsgange des geschaffenen, fälschlich vergötterten Göttlichen blindlings nachgeht, indem es die Stufenreihe der Wesen, die in dem Menschen mit dem Siegel der Ebenbildlichkeit ihren Abschluß erhalten hat, gleichsam verfolgt, ist in diesem Proceß, scheinbar im Widerspruch mit dem § 21 sub fin. Bemerkten, ein Fortschritt allerdings nicht zu verkennen, aber freilich nur ein Fortschritt im Fehlerhaften, ein falscher Fortschritt, welcher ohne eine einheitliche Richtung, ohne eine Conspiration der einzelnen unwahren Religionen zu Einer Religion der Lüge sich nicht denken läßt. Aus dem Gesichtspunkt eines solchen zweideutigen Fortschritts ergiebt sich, die in der Natur der einzutheilenden Sache liegende Untereintheilung der heidnischen Religionen in a) noch nicht mythologische, b) mythologische, c) nicht mehr mythologische. Mit der Mythologie aber verbindet sich überall eine Symbolik; in dem Symbol, dem Zeichen mit immanenter Bedeutung, wird der Inhalt des Mythos gegenwärtig erhalten.

Der gemeinsame Grundcharakter aller natürlichen Religion als der unwahren, entstellten, ist, wie es in ihrem Begriffe liegt und

durch die Geschichte bestätigt wird, dieß, daß an die Stelle des wahren Gottes, des Gottes der wahren Religion, und demzufolge des wahren Glaubens ein anderer Gegenstand des religiösen Bewußtseins und demzufolge der Unglaube oder der Aberglaube tritt. — Vgl. Jes. 25, 7: „ein dichter Schleier, der alle Völker umschleiert, ein Gewebe, das über alle Völker gewoben ist.“ (de Wette: „die Hülle, die alle Völker verhüllt, die Decke, die alle Nationen bedeckt.“) Da nun aber, nach den fundamentalen Bestimmungen unsres ersten speculativen Theils, alles Sein entweder ein schöpferisches oder ein geschöpfliches ist, außer welchen beiden es kein drittes giebt: so bleibt, nach der Verdrängung von jenem, als anderer Gegenstand des religiösen Bewußtseins nur dieses, das geschöpfliche Sein, übrig, und wir können daher nun sagen: Vergötterung des Geschöpfs statt Anbetung des Schöpfers ist der Charakter aller natürlichen Religion. Zum Wesen aber des geschöpflichen Seins gehört, schlechthin durch den Schöpfer gesetzt und bedingt, demnach schlechthin Gottes eigen, in diesem Sinne göttlich zu sein. Daher läßt sich das eben Gesagte auch so ausdrücken: in aller natürlichen Religion wird ein Göttliches, ein θεῖον vergöttert, statt Gottes, statt des θεός, zum Gegenstande des religiösen Bewußtseins gemacht (Riedner). Dieses geschaffene Göttliche aber in seiner primitiven allgemeinen — alles Einzelne in sich schließenden — Urform, wie unsre gegenwärtigen Physiker übereinstimmend es nennen: der Aether — hat sich, nach dem Zeugnisse der Erfahrungswissenschaften natürlich entwickelt in einer wie wir auf Grund des teleologischen Beweises sagen müssen, vorgesehenen, vorsehungsvoll bestimmten Stufenfolge oder Reihe von Geschöpfen, die im Menschen mit dem Siegel der Ebenbildlichkeit Gottes ihren Abschluß erhalten hat. Man nennt die Gesammtheit dieser natürlichen Entwicklungsstufen eben die Natur, das Werden (natura von nasci), die φύσις, in der Bedeutung der geschaffenen, zeitlichen, sinnenfälligen Natur. Das Heidenthum kennt nur Natur, nur Kosmogonie, keine κτίσις, keine Creatur. Die Offenbarungsreligion kennt Creatur und Natur, κτίσις und Kosmogonie; s. Uhlhorn „Die Schöpfung“. Darum kann alle natürliche Religion auch als Naturreligion bezeichnet werden. Wenn nun das religiöse Bewußtsein, dem Entwicklungsgange der Natur oder der natürlichen Entwicklung des geschaffenen, aber von ihm fälschlich für schöpferisch gehaltenen, vergötterten Göttlichen (θεῖον) folgend, nachgehend, von

den niederen Stufen zu den höheren aufsteigt, vom Unorganischen zum Organischen und schließlich zum Menschlichen sich erhebt, mithin zur Personificirung des Göttlichen gelangt: so ist darin einerseits freilich ein Fortschritt der natürlichen oder Natur-Religion anzuerkennen; wir dürfen jedoch andererseits nicht außer Acht lassen, daß, da das Göttliche hier fälschlich an Gottes Stelle steht, der ganze Proceß ein verkehrter, folglich auch der Fortschritt nach der Regel: abusus optimi pessimus nur ein Fortschritt im Fehlerhaften ist, — der Fortschritt auf einer schiefen Ebene, die in den Abgrund führt. „Motus extra locum turbidus". Es bestätigt sich also, was schon im vorigen § bemerkt worden: die verschiedenen Gestalten der natürlichen Religion reifen bei steigender Ausbildung ihrem Untergang, ihrer Selbstauflösung entgegen. Je höher sie formell steigen, desto tiefer sinken sie an wahrhaft religiösem Gehalt. Nur aus dem Gesichtspunkt eines solchen zweideutigen Fortschritts ergiebt sich die rechte Untereintheilung der natürlichen, der einfach-natürlichen oder natürlich gebliebenen, heidnischen Religion. Erwägen wir nämlich, daß mit dem Aufsteigen des religiösen Bewußtseins zur Personificirung des Göttlichen sich sofort auch die Annahme von Thaten, von Handlungen der personificirten Wesen, von geschichtlichen Wechselbeziehungen zwischen ihnen und den in religiösem Verhältniß zu ihnen stehenden Menschen verbinden muß, daß aber hier, wo die Unwahrheit an die Stelle der Wahrheit getreten, auch die Geschichte nur eine unwahre, eine, wie sie auf dem religiösen Gebiete genannt zu werden pflegt, mythische sein kann: so werden wir sämmtliche heidnische Religionen in drei Gruppen zu scheiden haben: 1) solche, die noch nicht zur Personificirung des Göttlichen, also auch noch nicht zur Annahme einer Geschichte, eines geschichtlichen Verkehrs der persönlich gedachten göttlichen Wesen mit den menschlichen Personen, den Subjecten der Religion, fortschreiten, — die noch nicht mythologischen; 2) solche, denen dieser, aber, wie gesagt, zweideutige, relative Fortschritt gelingt, — die mythologischen; endlich 3) solche, die der Fehlerhaftigkeit, Verkehrtheit des ganzen Processes, der Zweideutigkeit des Fortschritts selbst inne werden und die Nothwendigkeit ihres Untergangs, ihrer Selbstauflösung begreifen, — die nicht mehr mythologischen. Das ist die, wie eben gezeigt worden, sachlich begründete, in der Natur der Sache liegende und, wie sich zeigen wird, historisch zutreffende, nach den gegenwärtigen Ergebnissen der histo-

risch-kritischen Behandlung des Heidenthums richtige Untereintheilung desselben. Zuerst hat sie Paret in jenem, § 21 citirten Aufsatze (über die Eintheilung der Religionen, theol. Stud. u. Krit. 1855, Heft 2), aber leider nur andeutungsweise (in kurzen, flüchtig hingeworfenen Grundstrichen), aufgestellt.

a. Der noch nicht mythologische Ethnicismus.

§ 23. Die erste geschichtliche Erscheinungsform der natürlichen Religion, näher des noch nicht mythologischen Ethnicismus, ist die haltlose, noch nicht zu bestimmter Gestaltung gediehene Naturvergötterung, wie sie den sämmtlichen s. g. wilden Völkern eignet. Sie zeigt sich dreifach verschieden: 1) als ganz unwillkürliche Vergötterung der einzelnen sinnlichen Naturdinge; 2) als verhältnißmäßig willkürliche nämlich auswählende, Vergötterung des Sinnlichen, dem das Geistige angedichtet wird, d. h. als eigentlicher Feticismus; 3) als ebenfalls verhältnißmäßig willkürliche Vergötterung der zu Geistern oder Dämonen verwandelten sinnlichen Naturdinge, Vergötterung eines erdichteten Geistigen, d. h. als das, besonders in Nordasien heimische, Schamanenthum. Uebrigens hat Wuttke (Geschichte des Heidenthums I, S. 56 f.) bemerkt, daß die drei angegebenen Arten der niedrigsten Religionsform den drei Gruppen der Jägervölker, Fischervölker und Hirtenvölker parallel gehen, wiewohl eine Ausschließlichkeit der Vertheilung jener an diese sich nicht behaupten läßt. Vgl. Fritz Schultze „Der Fetischismus", 1871.

Jetzt, da wir zur Darstellung selber übergehen, sehen wir gänzlich von jenen vorläufig aufgestellten Eintheilungen ab und stellen uns den gesammten geschichtlichen Stoff noch uneingetheilt, ungeschichtet vor. Da ist es nun eine alte, noch immer ventilirte Streitfrage, ob die Entwicklungsgeschichte der Religion von oben, vom Vollkommenen, vom reinen Theismus, oder von unten, vom Unvollkommenen, von einem trüben Naturalismus angefangen habe. Diese Frage fällt wesentlich zusammen mit der, ob die Menschheit überhaupt aus einem Zustande thierischer Dumpfheit erst allmählich

sich hinaufgearbeitet habe zu dem Zustande selbstbewußter Menschlichkeit, oder ob dieser Zustand der ursprüngliche gewesen sei, jener dagegen nur ein Abfall von ihm. Für die eine wie für die andere Ansicht hat man verschiedene, theils dem begrifflichen Denken theils der Erfahrung entnommene Gründe beigebracht. Die Analogie, sagen die Vertheidiger der einen, die Analogie zwischen der Entwicklung des einzelnen Menschen und der des ganzen Menschengeschlechts zeugt für den Gang von unten nach oben. Der einzelne Mensch beginnt in Allem mit der sinnlichen Anschauung und Richtung und erhebt sich erst nach und nach zur Geistigkeit, zur Verständigkeit und Vernünftigkeit. Er liebt und sucht sinnliche Güter, traut williger dem Auge und Ohr als Verstandesgründen und faßt selbst Verstandesbegriffe in sinnlichen Bildern auf. Unsere jüngsten Zeitgenossen, die Kinder, erhalten von den Eltern und Lehrern mehr oder minder geistige Vorstellungen von Gott und den göttlichen Dingen; aber sie setzen dieselben in's Sinnliche um. Ihnen ist z. B. der Himmel ein Ort jenseit der Wolken, weit schöner und herrlicher als irgend ein Ort auf Erden, aber doch irdischer Art. Erst späterhin streifen sie diese sinnlichen Vorstellungen allmählich ab. Denselben Gang haben erwiesenermaßen, sagt man, viele Völker in der religiösen Ausbildung genommen. Unter den Griechen z. B. entwickelte sich aus dem herrschenden Polytheismus durch wissenschaftliches Nachdenken der Begriff Eines Gottes. Ja, selbst dasjenige Volk oder Geschlecht, welches von Anfang den Glauben an Einen Gott hatte, das jüdische, befolgte diesen Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen. Es läßt sich darthun, daß die Israeliten nach und nach geistigere Vorstellungen von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften gewonnen und sich immer mehr von den sinnlich-kindlichen Vorstellungen befreit haben. Sollte man demnach nicht überzeugt sein dürfen, daß die Menschheit im Ganzen ebenfalls diesen Gang genommen? Lehrt doch auch die rationale (nicht bloß die empirische) Psychologie, daß der Mensch, gemäß dem constitutiven Begriff und Gesetze seiner Natur, sowohl im Denken als im Handeln von der Sinnlichkeit ausgeht, daß alle Erkenntniß durch sinnliche Erregungen und Wahrnehmungen eingeleitet wird und daraus erst die verständige Erkenntniß sich entwickelt, und daß eben so die sittlichen Bestrebungen durch sinnliche Eindrücke, Beweggründe, Sollicitationen geweckt und fortwährend bedingt werden. Es liegt dem Menschen,

wie er einmal ist, näher, nach sinnlich wahrnehmbaren einzelnen Ursachen als nach Einer unsichtbaren höchsten Ursache zu fragen (und sich zu halten an Den, den er nicht sieht, als sähe er Ihn); irdische Zwecke nehmen ihn weit eher, als übersinnliche geistige, in Anspruch. Das Sinnliche, das Einzelne ist schon nach Aristoteles das für uns Erste, Frühere, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς oder ἡμῖν πρότερον. Auf alles dieses gestützt, erklärt man die Ansicht, daß die religiöse Entwicklung von unten nach oben gegangen sei, für die allein richtige. Und in der That finden wir noch heute bei solchen Völkern, die mit ihrem ganzen Leben auf der Stufe der Sinnlichkeit stehen, die Vielgötterei, den sinnlichen, das Göttliche vereinzelnden Götzendienst, und zwar einen desto gröberen, je mehr die sinnliche Rohheit noch das Uebergewicht hat. Mithin muß, so scheint es, nach einem wohlbegründeten Wahrscheinlichkeitsschlusse, als ausgemacht angesehen werden, daß der Götzendienst die ursprüngliche Form der Religion sei. Diese Ansicht ist vorzüglich durch den englischen Skeptiker des vorigen Jahrhunderts, der auf Kant, nach dessen eigenem Geständniß, den größten Einfluß geübt hat, durch David Hume geltend gemacht worden, nachdem bis dahin von jeher die entgegengesetzte, daß die wahre Religion die älteste und der Götzendienst erst durch Entartung entstanden sei, die herrschende gewesen war. Allein wie man in neuerer Zeit vielfach wieder auf das Alte zurückgegangen ist, zumal in den Angelegenheiten der Religion: so ist auch jene alte Ansicht, daß umgekehrt der religiöse Entwicklungsgang von oben nach unten sich bewegt habe, wieder empfohlen worden, und zwar von namhaften Gelehrten, neuerdings bes. von Emil Burnouf in der Revue des deux mondes 1864: „La science des religions“. Auch für sie lassen sich wichtige Gründe anführen. Abgesehen von dem Zeugnisse der biblischen Urkunden erscheint der Monotheismus nirgends als die später aufgekommene Religionsform, sondern entweder als alte, in der Erinnerung der Völker wie ein verlorenes höchstes Gut mehr oder weniger haftende Ueberlieferung (Offenbarung im weiteren Sinne, φανέρωσις oder, wie bei den Juden von Anfang an, als im engeren Sinne s. g. Offenbarung, Heilsoffenbarung ἀποκάλυψις). Die Philosophen der Griechen, die Klassiker auch unter den Dichtern, konnten sich wohl in ihrer Philosophie, in ihren Tragödien zur Erkenntniß Einer höchsten Gottheit erheben, wie das namentlich Nägelsbach in seiner homerischen und nachhomerischen Theologie nachgewie-

sen hat, nicht aber das Volk in der Nationalreligion. Dieses blieb vielmehr entweder dem Götzendienste treu oder verfiel in völligen Unglauben. Sodann scheint der Schluß von dem Zustande der wilden, rohen Völker, welche wir jetzt antreffen und beobachten, auf den ersten Zustand der Menschheit trügerisch zu sein. Es ist mindestens nicht nothwendig, daß die Menschheit überall von dieser untersten Stufe begonnen habe. Selbst ein A. v. Humboldt führt die übertriebenen Schilderungen Gerstäckers und Anderer von der Unschuld und Glückseligkeit der Südseeinsulaner „auf ihr Nichts zurück, studiert förmlich die Geschichte der Menschenfresserei und gewinnt das Resultat, daß die Wilden nicht ursprüngliche, sondern entartete Menschen sind." Sinnlichkeit ist noch keineswegs Rohheit, Verwilderung. Von jener geht alles geistige Leben des Menschen allerdings aus; diese aber ist ein gestörter Zustand, ein unrechtmäßiges Ueberwiegen des Thierischen und Zurücktreten des Geistigen, eigentlich-Menschlichen im Menschen, während man sich sehr wohl einen sinnlichen Zustand denken kann, in welchem das Geistige vom Sinnlichen nicht unterdrückt, sondern nur verhüllt erscheint, wie dieß verhältnißmäßig noch jetzt bei allen den Kindern der Fall ist, die man gut geartete nennt. Ueberhaupt darf nicht vergessen werden, daß das Sinnliche, die sinnliche Wahrnehmung ꝛc. zwar das Erste ist, was von dem Entwicklungsprocesse des Menschen explicite an den Tag tritt, daß aber schlechterdings kein Grund vorhanden wäre, warum der Mensch von der sinnlichen Wahrnehmung ꝛc. zur Erkenntniß des Uebersinnlichen, Allgemeinen fortschreiten sollte, wenn nicht schon in jener, implicite, das Allgemeine als Vorbegriff, als unvermerkt-treibendes Motiv, enthalten wäre. Es ist eine der großartigsten Entdeckungen der modernen vergleichenden Sprachwissenschaft, daß die Grundbestandtheile aller Sprachen Wurzeln sind, deren jede einen generellen Gedanken ausdrückt. Das primum appellatum ist wie das primum cognitum ein Allgemeines. Endlich aber und wesentlich muß, zur Erledigung unserer Streitfragen, genau unterschieden werden einerseits zwischen dem Vollkommenen und dem Vollendeten, andererseits zwischen dem absoluten und dem relativen Anfang. Der absolute Anfang der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts war, nach Begriff und indirecter Erfahrung, ein Zustand der Vollkommenheit (aber nicht der Vollendung; die sollte erst den Schluß, das Ende der Entwicklung bilden), der Vollkommenheit in

Folge der Religionsstiftung durch φανέρωσις. Vollkommen ist z. B. der normale Keim, darum aber nicht vollendet. Vgl. Philippi „Kirchl. Glaubenslehre" I, 1854, S. 132 f. Dieser absolute Anfang aber ist ein vorgeschichtlicher, ein solcher, auf den die Geschichte mit ihren Urkunden, ihren Monumenten als auf einen gewissen, der Störung vorangegangenen, nur indirect für uns erfahrbaren zurückweis't. Daß ein gewisser Monotheismus der absolute Anfang gewesen, giebt auch Schelling zu, WW. II, 1, S. 185 und 191: er nennt ihn den „blinden Theismus des Urbewußtseins", einen Monotheismus nicht des menschlichen Verstandes, sondern „der menschlichen Natur, weil der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende, Gott-zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur zu sein." Er unterscheidet diesen Monotheismus von dem relativen d. h. schon fehlerhaften, mit welchem nach ihm der mythologische Proceß angefangen. Vgl. Schelling WW. II, 1, S. 76 f. Der geschichtliche, für uns hier, im zweiten, geschichtlichen Theile der Religionsphilosophie, allein gültige, in sofern relative, Anfang der religiösen Entwicklung ist ein nicht mehr vollkommener, sondern gestörter, getrübter, verunreinigter Zustand des religiösen Bewußtseins, — die Religion, welche man in einem prägnanten Sinne die natürliche (d. h. der schon verderbten dermaligen Menschennatur angehörige) nennt, und auf welche die durch Heilsoffenbarung wiederhergestellte wahre Religion erst folgt. War aber das religiöse Bewußtsein einmal der Natürlichkeit (in dem angegebenen Sinne) verfallen, und ist nach § 22 alle natürliche Religion zugleich Naturreligion: so konnte jenes Bewußtsein, wenn es trotz der Unreinheit, Trübung sich als religiös erhalten wollte, nicht umhin, sich fort und fort zu entwickeln und folglich dem (wissenschaftlich, insonderheit palaeontologisch erwiesenen) Gange der Natur-Entwicklung von unten nach oben nachzugehen. Wir sind also wissenschaftlich nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, mit den untersten Stufen der natürlichen oder Natur-Religion zu beginnen. Es sind die, deren Gesammtheit wir den noch nicht mythologischen Ethnicismus genannt haben.

Die erste derselben, die erste geschichtliche Erscheinungsform der natürlichen Religion, können wir als die haltlose Naturvergötterung bezeichnen „Fetischdienst" (statt Fetischismus) Strauß „Char. und Krit.", S. 154. Sie bleibt wesentlich sich gleich, wiewohl sie in

drei verschiedenen Gestalten erscheint: nämlich als ganz unwillkürliche Vergötterung der gleichsam noch atomistisch-einzelnen sinnlichen Naturdinge, sodann als verhältnißmäßig willkürliche Vergötterung des Sinnlichen, dem das Geistige angedichtet wird (diese zweite Form ist der eigentliche Feticismus), endlich als ebenfalls willkürliche Vergötterung der zu Geistern verwandelten sinnlichen Naturdinge, also Vergötterung eines erdichteten Geistigen (das s. g. Schamanenthum). Die erste Gestalt ist der Naturalismus in der crassesten Form oder vielmehr Unform; daher namenlos. Auf dem allen diesen drei Formen gemeinsamen Standpunkte einer haltlosen, noch nicht zu bestimmter, fester Gestaltung gediehenen Naturvergötterung stehen die sämmtlichen s. g. wilden Völker, die keine Geschichte haben, also heute wesentlich dieselben sind, wie vor Jahrtausenden, die Neger in Africa, die Ureinwohner Amerika's die Bewohner des nördlichen Asiens, denen besonders die dritte Form, das Schamanenthum, eignet. Die wilden (verwilderten) Völker sind geschichtlich die ersten. Wir dürfen uns nicht daran stoßen, daß der Mensch so tief gesunken; wir dürfen nicht, mit Schelling, die Astrolatrie als das Erste, weil der ältesten Menschheit Würdige, ansehen. Soweit die geschichtliche Kunde reicht, hatte diese Menschheit ihre Würde bereits eingebüßt, und der Abfall von Gott war eo ipso der tiefste Fall, nicht ein allmähliches Fallen in's Arge, Begriffswidrige. Einmal im Argen befindlich, sinken dann allmählich die Völker religiös immer tiefer, trotz sonstiger Cultur. Uebrigens hat Wutke richtig bemerkt, daß die drei angegebenen Arten bis auf einen gewissen Grad den drei Arten der wilden Völker parallel gehen: den Jägersvölkern, Fischervölkern, Hirtenvölkern. Die Jägervölker, in ihrer nur durch die momentane Jagdthätigkeit unterbrochenen passiven Ruhe, empfangen ihre Götter wie ihre Nahrung unmittelbar aus der Hand der Natur; sie brauchen sich um beides nicht sonderliche Mühe zu geben, sie finden beides fertig vor. — Die auf viel größere Geistesthätigkeit und Arbeit angewiesenen Fischervölker, die mit der Natur kämpfen und ihr gegenüber, ihren Willen, ihre Subjectivität durchzusetzen haben, sind ihrem Wesen nach darauf angewiesen, diese Subjectivität auch der Natur gegenüber, welche ihnen als göttlich erscheint, festzuhalten, und die ihnen entsprechende Anschauung ist der eigentliche, im engeren Sinne s. g. Feticismus; wie ihre Heimat da ist, wo das bewegte Element das Land bespült, so ist ihre Gottheit da, wo die sinnlich-materielle

Natur gleichsam von den Wellen des subjectiven Geistes berührt (wo ihr etwas Geistiges angedichtet) wird, wo das Naturobject das Zeichen der menschlichen Anerkennung an sich trägt, als göttlich bezeichnet wird. — Die Hirtenvölker endlich, denen die Steppennatur wenig Einzelnes darbietet, um so mehr aber Veranlassung zu träumerischem Phantasiren giebt, deren Heimat und Umgebung gerade die beseelte Natur, bei denen der Mensch mit dieser Natur in eine friedliche Einigung getreten ist, neigen sich zum Schamanenthum, in welchem die göttliche Macht als Geistermacht erscheint und mehr der träumenden Phantasie als dem sinnlichen Auge sich darstellt. Wenn aber auch im Allgemeinen die drei erwähnten Formen des untersten Gottesbewußtseins sich ziemlich deutlich an die drei Völkergruppen vertheilen, so läßt sich doch eine Ausschließlichkeit in der Vertheilung derselben nicht behaupten; sondern wie die Völker selbst schon großentheils nicht die reinen, ungetrübten Unterschiede der Gruppen darstellen, so gehen noch mehr die Stufen des Gottesbewußtseins in einander über, und wir finden bei demselben Volke oft genug die verschiedenen Formen des Gottesbewußtseins neben einander oder nach einander oder durch einander. Und wenn die Nachrichten verschiedener Beobachter eines Volkes oft sehr verschieden lauten, so liegt das eben meist an der inneren Mannigfaltigkeit des Ganzen dieses Volkes oder an dem Wechsel seiner Vorstellungen zu verschiedenen Zeiten.

Bei der ganz unwillkürlichen Vergötterung der einzelnen sinnlichen Naturdinge ist der Mensch nicht im Geringsten selbstthätig; er schaut die Welt an, sieht ihre Macht, vor der er selbst ganz zurücktritt, und alsbald ist für ihn ohne viel Nachdenken das Bewußtsein da: das ist die Macht, die mich in ihrer Gewalt hat. Er kann, wie er einmal ist, d. h. dem wahren Gott entfremdet, — nach dem Gesetz, wonach er angetreten, nichts dafür, daß dieser Vulcan, dieser Strom auf ihn einen überwältigenden Eindruck macht: er muß sich, ohne es zu wollen, ohne widersprechen zu können, demselben unterwerfen; die einzelne Naturerscheinung drängt sich ihm als göttliche Macht auf, und er kann nicht anders als sich beugen und sie verehren. Es findet für ihn auch noch keine Scheidung Statt zwischen äußerer Erscheinung und einwohnender Kraft; sondern das unmittelbare Dasein als solches ist ihm die ungetheilte Erscheinung des Göttlichen selbst. So wird ein Berg, ein Fels als gött-

liches Object verehrt; so das Wasser in seinem verschiedenen Auftreten als Fluß, Wasserfall, Strudel, See; so die Luft in der den Sinnen wahrnehmbaren Form des Sturmes (nie als bloßes Element). Wenn die Kamtschadalen über einen gefährlichen Strudel fahren, dann werfen sie Tabak und zierlich geschnitzte Holzspäne hinein, entschuldigen sich bei ihm mit den Worten: „Nimm es uns nicht übel, daß wir über dich hinfahren und alle Furcht zu vergessen scheinen; wir fürchten uns genug, aber wir sind nicht schuld, die Russen zwingen uns dazu." Die Kaffern werfen in den Fluß, um Krankheiten abzuwenden, Eingeweide, Thiere, auch Hirse. Den Stürmen werden besonders von sibirischen Völkern Opfer gebracht. Die Verehrung des Feuers als eines Göttlichen ist sehr verbreitet: in Amerika, in Nordasien, auch bei den alten Türken und Mongolen. Damit ist jedoch nicht der Feuercultus derjenigen Völker zu verwechseln, welche, wie die indogermanischen, im Feuer nur eine Offenbarung oder ein Symbol der davon ganz verschiedenen Gottheit erblicken. Der Wilde sucht hinter dem natürlichen Feuer, hinter diesem einzelnen θεῖον nichts Andres. Und wie er die einzelnen Phänomene der unorganischen Natur vergöttert, so auch die der organischen. Große gewaltige Bäume, besonders solche von seltsamer Gestalt, werden in Nordamerika, in Africa, auf den asiatischen Inseln als göttlich verehrt; aus der Rinde solcher heiligen Bäume werden Amulete gemacht; ihre Verletzung gilt für ein Verbrechen. — Daß der Naturmensch in dem Thiere eine höhere Einsicht als die seinige findet, so daß er mit ihm spricht, es um Rath fragt ꝛc., ist eine weitverbreitete Thatsache. Die Kamtschadalen meinen in allem Ernste, daß die Hunde wie die Menschen sprechen könnten, wenn sie nur wollen; sie wollten es aber nicht mehr aus beleidigtem Stolz, weil die Nachkommen des Gottes Kutka ihnen einst auf ihre Frage, wer sie seien, keine Antwort gegeben hätten; die Hunde bellten aber noch die Fremden an, weil sie auch jetzt noch erfahren wollten, wer sie wären, und woher sie kämen. Vorzugsweise werden diejenigen Thiere verehrt, welche entweder wie die Raubthiere durch ihre Stärke und ihre Macht imponiren oder wie die Schlangen durch ein geheimnißvolles Wesen den Eindruck einer gewaltigen Innerlichkeit machen, nicht, wenigstens nicht vorzugsweise, die nützlichen Thiere, z. B. die Schaafe. Der Elephant wird von den Kaffern vergöttert. Die Neger verehren die verschiedenartigsten Thiere, und manchmal jedes

Dorf ein anderes; wenn ein solches Thier getödtet wird, so kommt unfehlbar, nach der Meinung der Neger, Unglück über das Dorf. Ein dänischer Soldat in den Colonien Westafrica's hatte, ohne von der Verehrung der Wölfe in jener Gegend zu wissen, einen derselben, der ihm zu nahe kam, todtgeschlagen. Die Neger verlangten unerbittlich eine Sühne; sonst würden sie alle die Gegend verlassen; der dänische Befehlshaber mußte sich zu einer Genugthuung verstehen: er ließ den Wolf in Leinewand einwickeln und lieferte eine bedeutende Quantität Branntwein und Schießpulver zur festlichen Begehung der Trauerfeier. Auf Sumatra werden die Tiger verehrt, und wenn die Europäer ihnen Schlingen legen, so gehen die Einwohner hin, um die Tiger vor der Gefahr zu warnen. Die Nordamerikaner verehren das Eichhörnchen, die als weissagend geltende Eule und die Schildkröte. Das Krokodil wird vergöttert in Ober-Guinea bei den Aschantis, welche Priester zu seinen Diensten stellen und Hühner ihm zum Opfer bringen; deßgleichen auf den ostindischen Inseln mit Gebet und Musik; bei einem Feste fährt man mit Sang und Klang an krokodilreiche Stellen und wirft den Thieren Speisen und Taback zu. Am allgemeinsten aber unter allen Thieren ist wohl die Schlange göttlich verehrt worden. Geheimnißvoll in ihrem ganzen Wesen, erstaunlich behend ohne alle Glieder, gefährlich trotz der einfachsten Gestalt, klein und doch der gewaltigsten Thiere mächtig durch den Angriff eines Augenblicks, schlau und klug im Blick, meist prächtig im Farbenschmuck, still und schweigsam den Gefährdeten plötzlich erschreckend, ist sie in dem Naturmenschen Gegenstand der Scheu und erweis't sich ihm als ein höheres Wesen. In ganz Amerika und bei sehr vielen Völkern Africa's wird sie noch heute verehrt. Da nun aber die wirkliche Macht des Menschen über die Thiere mit ihrer Verehrung, Vergötterung vielfach in Conflict geräth, so führt das zu manchem Komischen; denn die Wilden wissen sich mit den Widersprüchen in ihren Gedanken sehr naiv abzufinden. Haben sie ein Thier, das für sie eine göttliche Bedeutung hat, getödtet, so entschuldigen sie sich bei demselben. Die Ostjaken, ein mongolischer Stamm in Sibirien, hängen den Kopf des erlegten Bären an einen Baum und erweisen ihm göttliche Ehre; dann wehklagen sie bei dem Körper des Bären und fragen jammernd: wer hat dir das Leben genommen? antworten aber auch sogleich: die Russen. Wer hat dir den Kopf abgehauen? Das Beil eines Russen. Die Nordamerikaner

sprechen zu dem getödteten Bären: „Zürne uns nicht, daß wir dich getödtet; gewiß betrübt uns das, aber du bist verständig und wirst einsehen, daß unsere Kinder Hunger haben. Sie lieben dich und wollen dich vor Liebe verzehren. Macht es dir nicht Ehre, von den Kindern des großen Häuptlings verzehrt zu werden?“ — Oder sie stecken dem Bären eine brennende Pfeife in's Maul, blasen in den Kopf derselben, so daß das Maul des Bären mit Rauch gefüllt wird, und bitten ihn, die Tödtung nicht zu rächen. Aehnlich ersuchen die Kaffern, wenn sie einen Elephanten erlegt haben, ihn um Entschuldigung: es sei das ohne Absicht durch Zufall geschehen, werde so bald nicht wieder vorkommen u. dgl. So gelangt die unwillkürliche Vergötterung der einzelnen sinnlichen Naturdinge schließlich zu einer Art von, ebenfalls unwillkürlicher, Selbstironisirung, zu einem Innewerden ihrer Unwahrheit, Nichtigkeit.

Wir gehen zur zweiten Form der haltlosen Naturvergötterung über: zur verhältnißmäßig willkürlichen Vergötterung des Sinnlichen, dem das Geistige angedichtet wird, zum eigentlichen Feticismus. (Das Wort stammt aus dem Portugiesischen, und bedeutet Zauberei-kunst; man legte dem „Fetisch“ genannten Gegenstande eine zauberhafte, wunderthätige Wirkung bei. Der Ausdruck wurde von de Brosses (du culte des dieux fétiches, 1760) in die gelehrte Sprache eingeführt.) Auch hier, im Bereiche dieser zweiten Form, bleibt das Göttliche ein äußerlich-Sinnliches; aber das göttliche Object gilt nicht mehr als reines, unbedingtes Object; sondern das Subject tritt an dasselbe mit seinem Rechte heran, hat Antheil an demselben: das Naturding gilt für den Menschen hier nur, sofern es von ihm anerkannt wird. Bei der unwillkürlichen Vergötterung der einzelnen sinnlichen Naturdinge mußte der Mensch die Naturmacht anerkennen: sie drängte sich ihm selbst als Macht auf, er konnte die Anerkennung ihr nicht versagen. Hier wählt sich der Mensch mit Wissen und Willen das Object, welches er zur Gottheit haben will; er macht das Ding nicht etwa zum Gott (in diesem Sinne findet auf dem Gebiete der geschichtlichen objectiven Religionen sich nie und nirgends eine willkürliche Vergötterung); aber er erkennt dessen göttliche Bedeutung freiwillig an, stets mit dem Hintergedanken, daß er ihm diese Anerkennung eben so gut auch versagen und entziehen könnte. Er bildet sich nicht den Gott, aber er greift ihn sich heraus. Er giebt dem Dinge nicht die Macht, aber die Bestätigung, daß es

dieselbe habe und für ihn habe. Das ist das innerste Wesen des eigentlichen Feticismus. Die Augen, die dem Stein eingeschnitten oder angemalt, die Lumpen, Eierschaalen oder Gedärme, die dem Klotze angehängt werden, sind nur die Legitimation, daß dieser Stein, dieser Klotz Träger der objectiven göttlichen Macht sei. Da die unwillkürlich vergötterten Naturdinge (der ersten Form) den Grund ihrer Verehrung in sich selbst haben, nicht vom Menschen herausgegriffen, gewählt sind; da also ihre Eigenschaften sie zu der Bedeutung erhoben, die sie erlangten: so ist die nothwendige Folge, daß man diese Eigenschaft nicht auf ein einzelnes Wesen beschränkt, sondern alle Individuen derselben Gattung zugleich die göttliche Bedeutung haben. Wenn z. B. der Bär in der Weise der ersten Form verehrt wird, so sind alle Bären göttlicher Natur. Hier dagegen, im eigentlichen Feticismus, wird immer nur ein Ding herausgegriffen: dieses einzelne ist der Gott, und wenn der Fetischdiener sich einen Bären zum Fetisch wählt, so ist es auch nur gerade dieser einzelne, und die anderen Bären sind ihm gleichgültig. Uebrigens erscheint der eigentliche Feticismus selbst wiederum in zwei, jedoch von einander nur wenig verschiedenen, Formen, je nachdem entweder das hier in's Spiel kommende subjective Element weiter nichts als die bloße Erklärung eines Dinges zum Fetisch ist, oder ein wirkliches sichtbares Bezeichnen desselben als erwählten Fetisches Statt findet. Bei der ersten Form, Unterart, des eigentlichen Feticismus, hat das Subject an dem Object selbst nichts gemacht: seine Thätigkeit ist eine rein ideelle und beschränkt sich auf die Wahl, auf die Anerkennung. Die so entstandenen Fetische pflegen Gegenstände von untergeordneter Bedeutung zu sein, welche an sich keinen bewältigenden Eindruck machen und daher nur nach zufälligen Launen, augenblicklichen Einfällen oder aus sonstigen unwesentlichen Veranlassungen gewählt werden. Die Indianer Amerika's machen meist, was ihnen im Traume besonders hervortretend erscheint, zum Fetisch. Bei einem Volk auf Sumatra verehrte jeder immer das Ding, welches sich an jedem Tage zuerst seinem Anblicke darbot, den einen Tag über, und hatte also jeden Tag einen anderen Fetisch. Ein Kaffer schlug von dem Anker eines gestrandeten Schiffes ein Stück ab und starb bald darauf. Seitdem legten die Kaffern diesem Anker göttliche Bedeutung bei und verehrten ihn grüßend, bei'm Vorübergehen, um seinen Zorn zu vermeiden. Die Bewohner der australischen

Gesellschaftsinseln, z. B. die Otaheiter, aber auch die Neger beteten die Flaggen und Wimpel der europäischen Schiffe an; Andere hielten Quadranten und sonstige Instrumente, auch Kessel u. dgl. für Gottheiten. Selbst Tage werden dadurch zu Fetischen, daß „man viele als besonders unglückliche, viele als glückliche betrachtet." Bei den Aschantis z. B. „giebt es im ganzen Jahre nur 150—160 glückliche Tage, an denen man ohne Schaden wichtige Geschäfte vornehmen kann." F. Schultze p. 127. — In der zweiten Unterart des Feticismus bleibt die subjective Thätigkeit des Menschen an dem Naturding nicht eine rein ideelle, sondern wird eine wirkliche: der Mensch giebt dem Dinge ein Zeichen seiner göttlichen Bedeutung, eine kenntliche Etiquette, um es von den profanen Dingen zu unterscheiden. Diese Bezeichnungen sind aber keineswegs Symbole: es ist hinter ihnen weiter nichts zu suchen; sie drücken keinen anderen Gedanken aus, als daß dieses Ding ein zum Fetisch erwähltes sei. Wir haben hier noch keine Mythologie, daher auch noch keine Symbolik. Noch viel weniger ist hier an eine künstlerische Thätigkeit in dem Sinne zu denken, als sollte eine Idee hier zu ihrer Offenbarung, ein Ideal zur Wirklichkeit kommen; nein, die Fetische sollen keinen Gedanken, keine Idee aussprechen, sondern nur das Ding als ein unter eine allgemeine Kategorie, unter die Fetischgattung, gestelltes bezeichnen; die Form (das Zeichen) ist nur das Kleid, woran man das Bezeichnete erkennt, und es ist dabei völlig gleichgültig, welcherlei Art die Bezeichnung gerade ist. Wenn die Einen Steine oder Klötze mit Augen, Nase, Mund bemalen oder eine plumpe menschliche Gestalt daraus schnitzen, so will das gedanklich nicht mehr sagen, als wenn Andere damit zufrieden sind, auf einen dicken Stock Lappen, Eierschaalen, Kürbisschaalen, Gedärme, Federn ꝛc. zu hängen. Noch ist zu bemerken, was sich auf beide Unterarten des Feticismus bezieht, daß der Fetischdiener den Fetisch eigentlich immer nur für sich und die Seinigen wählt; über die Gemeinde, höchstens den Stamm, hinaus geht seine Bedeutung nicht. Da die Wahl willkürlich ist und jeder so oft und so viel Fetische ernennen kann, als ihm beliebt: so ist die Mannigfaltigkeit und Zahl der Fetische ungemein groß, während die der unwillkürlich vergötterten Naturdinge im Vergleich hiermit beschränkt ist. Manche legen sich ganze Sammlungen von Fetischen an. Ein Reisender des vorigen Jahrhunderts, Römer („Nachrichten von der Küste Guinea", Kopenhagen 1768),

erzählt von einem Neger, den er kannte, daß er mehr als 20000 Fetische besaß.

Die dritte Form endlich, in welcher die haltlose Naturvergötterung erscheint, ist die, ebenfalls verhältnißmäßig willkürliche, Vergötterung der zu Geistern verwandelten sinnlichen Naturdinge, also Vergötterung eines erdichteten Geistigen, Geister- oder Dämonenverehrung, das Schamanenthum. (Schamanen heißen in der tatarischen Sprache die Priester dieser Religionsform, die Geisterbeschwörer; die Franzosen nennen sie jongleurs. Die Ableitung des Wortes ist streitig. Nach Max Müller („Essays" I, 1869, S. 339) ist Shaman vielleicht corrumpirt aus Çramăna. Dieß aber bedeutet den Asketen, eigentlich den sich Abhärmenden (çram = härmen). Und Çramăna hieß der Buddha und nach ihm jeder buddhistische Priester; sodaß das Wort Schamane einen früheren Einfluß des Buddhismus auf die Religion der Tataren bekunden würde. Die Subjectivität bleibt hier nicht mehr, wie im eigentlichen Feticismus, an der Außenseite stehen, malt nicht bloß Augen und Nase an den Klotz, ihm ein Menschliches, Geistiges andichtend; sondern sie geht bis auf einen gewissen Grad in das Naturobject selbst ein, wird von ihm gleichsam eingesogen, amalgamirt sich mit demselben, und das Object hat nun in sich subjectives Leben, eine Seele, einen Dämon. Doch haben wir es hier durchaus nur mit einer an das sinnliche Einzeldasein gebundenen Einzelseele zu thun, nicht mit einem freien persönlichen Geiste, von dem hier noch keine Ahnung ist. Der Dämon, die Seele des Naturdinges, ist kein wahrhaft geistiges, sondern, streng genommen, doch nur wieder ein sinnliches Einzelwesen, ein materielles, aber seelenhaftes Wesen, dessen Materialität nur weniger handgreiflich, weniger fest und massenhaft ist, als bei den meisten anderen Dingen, ein schattenhaftes, gespensterartiges Wesen. Dieser schattenhafte Geist ist nicht Geist im eigentlichen Sinne, nicht ein vernünftiges, nach Zwecken und aus Vernunft-Gründen wirkendes Wesen; er hat nur die niedrigste Form des Geistes, die Willkür, handelt nach Launen und zufälligen Antrieben, ist nicht wesentlich erhaben über die Stufe der ihn verehrenden Menschen. Stoff und Seele sind hier in unklarer Mischung; der Stoff ist durch die Seele, so zu sagen, verdünnt, verklärt, weniger stoffartig geworden, und die Seele hinwiederum ist in den körperlichen Stoff hineingezogen. Diese nebelhaften, kobold-artigen Wesen gehören durch und durch noch der Natur an; sie sind

in Zeit und Raum beschlossene Wesen, wohnen hier oder da, bewegen sich von einem Ort zum anderen. Sie sind entweder schon an sich sichtbar, eben als schattenhafte Gespenster, oder hörbar, oder können doch zu Zeiten oder von einigen Menschen gesehen oder gehört werden, und zwar meist in ihrer wahren sinnlichen Gestalt, die aber, weil weniger handgreiflich und stoffartig, nur unter gewissen Umständen sinnlich wahrgenommen werden kann, z. B., wenn, wie im Traume, die Seele durch andere Eindrücke nicht in Anspruch genommen ist, — etwa wie wir die Sterne nur in der Nacht sehen können, obgleich sie auch bei Tage am Himmel stehen. Die eigentliche Theophanie, das bewußte wirkliche Annehmen einer körperlichen Gestalt von Seiten eines an sich unkörperlichen Geistes, gehört nicht dieser Stufe an. Die Geister sind hier schon an sich körperlicher Art, und ihr Erscheinen hängt mehr von der Empfänglichkeit des Menschen, als von ihrem eigenen Sich-offenbaren ab. Die Gestalt dieser Geister ist meist eine sehr abenteuerliche. Einige werden nur als lärmende und polternde Kobolde gehört; ein Negerdämon (hinter dem natürlich, verborgen, der Schamane steckt) schreit wie die wilden Gänse, läßt sich Branntwein reichen, trinkt so gierig die Flasche aus, daß man das Schlucken deutlich hören kann, und hinterläßt ein Gefäß voll heiligen Urins, in welches die Gläubigen, sich weihend, die Finger tauchen. Andere erscheinen sichtbar, als nebelartige Schatten, als Katzen, Bären, Schlangen, Eulen, Spinnen, Wespen, Käfer, — oder, im Traume, in Menschengestalt. Sie haben natürlich auch einen Wohnort, wo sie sich aufhalten, in Wäldern, hohlen Bäumen, in Höhlen, Wüsten ꝛc. Die Kette dieses Geisterreichs langt vom äußersten Himmel hernieder bis zur Erde, bei den Lappen mit dem Bewußtsein einer Stufenordnung von Geistern: in der Luft, im Himmel und über dem Himmel. Sofern der Mensch den wichtigsten Bestandtheil der sichtbaren Welt ausmacht, hat es nichts Befremdendes, daß den Naturgeistern eine besondere Klasse lebender Menschen und, im Hinblick auf den anomalen Zustand des organischen Lebens, ein Geschlecht von Krankheitsgeistern beigegeben ist. Frei, wie sie in der Natur umherirren, nehmen die Dämonen ihren Sitz auch in den Bildern, welche die Schamanen für sie verfertigen. Am zahlreichsten und gefürchtetsten sind die Geister der Verstorbenen, welche vorzugsweise die Lebenden besuchen, um ihnen zu schaden, und darum durch Opfer versöhnt werden müssen. Für die meisten dieser Völker

der Steppe hat der Tod, der Schluß-Act des menschlichen Daseins, etwas gränzenlos Grauenhaftes und Beunruhigendes. Sie suchen die Seelen ihrer verstorbenen Verwandten eine Zeitlang in den Gebüschen, und wenn sie sie nicht finden, so gestehen sie jammernd, daß sie nicht wissen, was aus ihnen geworden sei. Andere bringen ihren Todten mehrere Wochen hindurch immer noch Nahrung, indem sie sich gar nicht darein fügen können, daß sie todt sein sollten. Von den Madagassen erzählen Missionare, daß selbst das Wort „Tod" auszusprechen unter ihnen streng verpönt sei, ꝛc. Vgl. „Zezschwitz Zur Apol. des Christenthums". S. 393. Die Weisen unter ihnen glauben, daß das individuelle Dasein damit noch nicht zu Ende sei; aber die zuversichtliche Ueberzeugung von einer wirklichen Unsterblichkeit der Seele ist ihnen vorenthalten, und aus dem Schleier, der das Grab bedeckt, steigt nur der dunkle Schatten einer geisterhaften Fortdauer empor. Eine Art Heroenverehrung hat sich aus dem Glauben an die Fortdauer besonders bevorzugter Seelen gebildet, und sogar Sibiriens öde Steppen und Wälder hallen wieder von den Gesängen, die zu Ehren der Nationalhelden angestimmt werden. Beschwörungen der finsteren Mächte außer uns, die jeden Schmerz verschulden sollen, finden wir durchweg im Schamanenthum; die Schamanen sind ja eben die Beschwörer. Sie bilden eine Art von Stand oder Orden, während im eigentlichen Feticismus Jedermann Zauberer sein kann, der Lust dazu hat. Die Schamanen treiben ihren Beruf als ein Gewerbe und nähren sich davon; der gemeinsame Nutzen hält sie zusammen, und sie haben zum Theil sogar eine eigene, den Laien unverständliche Sprache. Da epileptische Zufälle, die sich ja leider gewöhnlich vererben, oft den Beruf zum Schamanen-Amt begründen: so ist dieses in gewissen Familien erblich geworden. Die Schamanen nehmen zwar Schüler in ihren Orden auf, unterwerfen sie aber schweren Prüfungen, welche in langwierigen Fasten und Kasteiungen, häufigem Genuß betäubender Mittel u. dgl. bestehen, und deren Zweck ist, zu Verzückungen fähig zu machen. Alle diejenigen, welche sich diesem Lehrlingsstande nicht unterwerfen und doch den Schamanenberuf treiben wollen, werden des Umgangs mit bösen Geistern beschuldigt und eben so verfolgt wie die Häretiker in der römisch-katholischen Kirche. Jedoch sollen die Schamanen einiger Völker solchen Gemeingeist oder Standesgeist, esprit de corps, nicht haben, vielmehr sich bisweilen unter einander

zanken und sogar handgemein werden. Die Wilden glauben nun, daß diese Gaukler in einem nahen Verhältnisse zu den Göttern d. h. hier den Geistern stehen und sie dergestalt beschwören können, daß sie entweder in sie fahren, sie in Verzückung setzen und aus ihnen reden, oder daß sie auf ihr Geheiß — zwar nicht sichtbar, aber doch hörbar — ihre Fragen beantworten. Man traut den Schamanen zu, daß sie Krankheiten heilen können, nicht nur durch ärztliche Mittel, sondern auch dadurch, daß sie anzugeben wissen, womit man die erzürnten Götter zu versöhnen habe, oder daß sie die bösen Geister, welche die Krankheiten verursacht haben sollen, bezwingen oder tödten, oder daß sie die Verzauberung, in welcher der Grund der Krankheiten liegen soll, heben. Doch ist die Heilkraft, die Zauberkraft der Schamanen auch im Glauben der Wilden, wie schon aus dem Früheren hervorgeht, eine durchaus nur äußerlich- oder sinnlich-natürliche, natürlich-bedingte. Namentlich bei den Tungusen, Ostjaken und Samojeden ist für das Schamanen-Amt eine besondere körperliche Befähigung, eine eigenthümliche Reizbarkeit der Nerven, erforderlich. Ein mit Krämpfen behaftetes Kind erhält schon in der Wiege die Priesterweihe. Der Schamane ist von Berufswegen convulsionär, und es verdient hierbei wohl beachtet zu werden, daß magnetische Schlafzustände und damit verbundene Offenbarungen in Nordasien — wie bemerkt, dem Hauptsitze des Schamanenthums, — nicht bloß ausnahmsweise vorkommen, sondern gäng und gäbe sind. Uebrigens ist auch die Negerreligion keineswegs bloß Fetischdienst im engeren Sinne, sondern vielfach zugleich Geisterverehrung; s. Fritz Schultze l. c. p. 87. Auch die Weissagungen des Schamanen beruhen auf natürlichem Somnambulismus, der durch die leisesten Sinneserregungen, sogar durch einfaches Berühren mit dem Finger, hervorgerufen werden kann. — In Polynesien finden wir dieselbe Geisterverehrung, nur mit dem Unterschiede, daß allein die Seelen der Vornehmen, zu denen vor Allen die Priester gehören, Anspruch auf Fortdauer und Vergötterung haben, während der gemeine Mann zu nichts Besserem taugt, als von denjenigen, die mit einer bevorzugten Seele begabt sind, aufgegessen zu werden. Diese „Unsterblichen" verfallen daher auch sehr häufig in die, wie wir wissen, dem Schamanenthum eigenen Zuckungen und magnetischen Schlafzustände, in denen sie sich von einem Geiste eingeben lassen, welche Art Mensch, ob ein junger oder alter, ein fetter oder magerer,

verspeis't werden soll. Cook wohnte einem solchen Menschenopfer bei, das mit großem Gepränge und unter Trommelschlag begangen wurde: worauf die Priester den Reisenden belehrten, der Geist, auf dessen Gunst es abgesehen sei, erscheine des Nachts und verzehre die Seele des Geopferten. In den Wolken sieht, in den Winden hört der Polynesier seine Geister; über jeden Platz, über See und Land ist ein Zauber gezogen; jedes Handwerk, jeder Stand hat seinen Schutzgeist. Vgl. Ed. Hildebrandt's „Reise um die Erde" III, 1870, S. 31 f. Auf den Tonga- oder Freundschaftsinseln werden die Geister nach den gesellschaftlichen Ständen, denen die Verstorbenen angehörten, classificirt. — Im Uebergang von dem asiatischen nach dem amerikanischen Continent verdichtet sich gleichsam das Schamanenthum zu grob-sinnlichen Einfällen, wie sie die Einbildungskraft ausschließlich von Thran genährter Menschen wohl nicht besser erzeugen kann. Der Kutka oder Weltgeist der Kamtschadalen ist geradezu ein dummer Tölpel, der eine kluge Frau hat und als humoristischer Schattenriß eines richtigen Kamtschadalen erscheint. In seinem Gefolge befinden sich eine Menge Dämonen, die bei den Eskimo's dieselbe gefürchtete Rolle spielen und mit oder ohne einen Apparat von Götzenbildern und Amuleten von Schamanen und Traumdeutern bedient werden. Der Religion der Rothhäute eigenthümlich ist die innige Beziehung, in welche sie die asiatische Dämonenwelt zu der sie umgebenden Thierwelt setzen. Die amerikanischen Zauberer können sich und Andere in Thiere verwandeln. Jedermann sucht sich schon in der Jugend einen Schutzgeist zu verschaffen, dessen Wesen natürlich gut ist; es giebt aber auch böse Geister, die häßlich aussehen und sich in unwirthsamen Gegenden aufhalten. Daß der an der Erde haftende Geisterglaube das Dämonische, vor dem er sich beugt, weiterhin auch in dem nächsten besten Naturdinge gegenwärtig vorstellt, kann kaum anders sein. Aber auch in so roher Gestalt fehlt den amerikanischen Indianern das Bewußtsein der Sünde nicht gänzlich. Sie begehen beim Jahreswechsel, am ersten Vollmond nach der Wintersonnenwende, ein Fest, an welchem die Priester in phantastischer Ausschmückung an jede Thür klopfen, um die im Hause begangenen Sünden auf sich zu nehmen. Mit diesen belastet der Oberpriester zehn weiße ungefleckte Hunde, und sobald ihnen Alles aufgeladen ist, werden sie erdrosselt und geröstet. Den Verstorbenen werden Nahrungsmittel auf den

Weg gegeben, zu den Leichnamen der Kinder Spielsachen gelegt; der Säugling der verstorbenen Mutter aber wird getödtet, weil beide zusammengehören. Sobald der Verstand die religiöse Phantasie nicht mehr ganz sich selbst überließ, ihr ein gewisses Maß und Ziel gab, mußte es sein erstes Geschäft sein, in das Wirrsal unübersehbarer Geisterhaufen einige Ordnung zu bringen: es bildete sich ein Kreis von 12 oberen Geistern, und war man erst einmal so weit, so gelangte man schon durch das Wesen der Zahl zu dem Einen s. g. großen Weltgeist, der häufig als Vogel vorgestellt wird. Immer jedoch spielt in diese Einheit der Dualismus eines guten und bösen Princips hinein, welche beide mit den elementaren Naturkräften, namentlich mit der Sonne, in Verbindung gebracht werden. Ueber diesen Gegensatz einer guten und bösen Macht dringen die wilden Völker nicht hinaus; eine höhere Einheit, in welcher etwa jene Zweiheit aufginge oder das Böse überwunden wäre, ist ihrem Gedankenkreise völlig fremd. Von einem wahren Monotheismus, der etwas Anderes ist als bloßer Henotheismus, kann bei ihnen daher nie und nirgends die Rede sein. Auch der eben erwähnte Eine große Weltgeist ist, wie ich hinzugefügt habe, nur ein so genannt Einer; denn er, der bei fast jedem Stamm einen anderen Namen führt und schon deßhalb kaum näher zu bestimmen ist, wird ausdrücklich von anderen „Geistern", die auch Götter sind, wenngleich niedere, unterschieden, kann also nimmermehr der eine Gott des Monotheismus sein. Verwechselt man die äußerlich begränzte Einzelheit mit der in sich zusammengeschlossenen Einheit findet man da, wo ein Mensch oder ein Stamm nur eine göttliche Macht verehrt, diesen Strom, diese Schlange, diesen Vogel, — schon den Monotheismus: so beweis't man damit nur, daß man noch keine Ahnung hat von der wahren monotheistischen Gottesvorstellung, deren Einheit im Unterschiede von dem „Henotheismus" nicht in dem numerischen Eins, nicht in der zufälligen Einzelheit zu suchen ist, wonach Gott eigentlich nur darum als der einzige gilt, weil gerade kein zweiter oder dritter vorhanden ist oder wonach einem Stamme, einer Nation die Götter anderer Stämme, anderer Nationen auch für wirkliche Götter gelten, sondern wesentlich darin, daß Gott die absolute Fülle des ursprünglichen Seins selbst ist, freier, unbedingter Geist, ohne den schlechterdings Nichts sein kann, neben dem durchaus kein Platz ist für andere Götter, die Seinen Dienern sammt und sonders für Götzen gelten.

Hiervon ist in dem Bereiche der wilden Völker, soweit sie nicht etwa fremde Lehren von außen aufgenommen haben, auch nicht die leiseste Spur. Nur eine einzige Gottheit zu verehren, ist bei diesen Völkern nach ihrer eigenen Meinung viel eher ein Mangel als ein Vorzug. Wer freilich den Werth des Göttlichen nur nach der Zahl abschätzt, muß jenes Negervolk, welches nur eine Schlange anbetet, in Betreff der Religionsform höher stellen als die in der Vielheit der Götter sich gefallenden Griechen. Und doch ragt in Wahrheit, innerhalb des Umkreises der Naturreligion, die Religion der Griechen formell unvergleichlich empor über die bisher betrachteten dürftigen Anfänge.

So viel zur Charakterisirung der untersten Stufe des Ethnicismus, und zwar a) des noch nicht mythologischen Ethnicismus, der Stufe der haltlosen Naturvergötterung und ihrer drei Formen.

§ 24. Wie erfahrungsmäßig überall die Agricultur die Voraussetzung der Cultur gewesen ist, so gewinnt auch bei den aus dem Zustande der Wilden in den der Ackerbauer übergehenden Völkern die bis dahin haltlose Naturvergötterung zuerst eine bestimmtere Gestalt und festere Bildungsform, nämlich die aus den natürlichen Bedingungen des letzteren Zustandes wohl erklärliche Form des Gestirndienstes, der Astrolatrie. Völlig-rein zwar oder unvermischt läßt sich dieselbe bei keinem Volke geschichtlich nachweisen, verhältnißmäßig am reinsten aber bei den Chaldäern, dem der Abstammung nach wahrscheinlich kuschitisch-kephenischen, in Babylon seßhaften Priestervolke. Sie sahen in den Gestirnen, zumal in den Planeten, die sie Dolmetscher nannten, Schicksalsmächte, deren Wille zu erforschen und zu befolgen, deren sympathetische, über alle Lebensgebiete sich erstreckende Kraft künstlich herauszulocken, ja in Amuleten und ähnlichen für Schutzmittel geltenden Instrumenten zu sammeln und festzuhalten sei. Außer und unter den Planeten verehrten sie 30 „berathende Götter“ und über allen dann noch 12 „Herren der Götter“, an welche sie die Monate und die Zeichen des Thierkreises vertheilten.

Der erste Schritt nun aus der Rohheit und Verwilderung zur formellen Bildung überhaupt und zur formell-religiösen Bildung, zur Bildung einer etwas höheren Religionsform in's Besondere ist durch den Ackerbau bedingt; die Agricultur ist erfahrungsmäßig überall die Vorbedingung der Cultur. Die Culturvölker, die arischen, indogermanischen (Arier), haben, nach Max Müller, sogar ihren Namen von demselben Stamme, von welchem arare, ackere, herkommt. [Dagegen Roth Jahrb. für deutsche Theologie Bd. II, 1857, Heft 1, S. 142 (in dem kleinen Aufsatz „über die heil. Schriften der Arier"): Arier nenne ich nur die beiden Völker, welche sich selbst so, d. h. „die Getreuen, Eigenen, die populares" genannt haben, die Inder und die Iranier (Perser)]. Der Pflug, das aratrum, ist das erste Werkzeug der Cultur. — Die Gründe dieser Thatsache liegen nahe; sie bieten sich der einfachsten Ueberlegung dar. Die Lebensart des Ackerbauers erfordert durchaus eine gewisse Regel und Ordnung. So wie die Jahreszeiten sich folgen, so folgen sich auch Saat und Aernte in festem Kreislauf. Man kann nicht säen, wenn man will, sondern wenn es die Jahreszeit und Witterung erlaubt. Der Ackerbauer ist an feste Wohnsitze gebunden, wohnt in Häusern, die er nicht so leicht abbrechen kann, wie der schweifende Jäger oder Nomade seine Hütte, und behauptet den von ihm bebauten Acker als Eigenthum. Schon dieser ruhige Bestand des Lebens muß seinen Geist an eine Regel und Einheit gewöhnen und die abstrahirende, verallgemeinernde Thätigkeit des Verstandes hervorrufen. (Alles Denken ist, im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung, ein Verallgemeinern.) Aber auch die Bebauung der Erde selbst fordert mehr Nachdenken und Erfindungskraft als die Lebensart der Wilden, weckt das Bedürfniß mechanischer Gewerbe und begünstigt daher die Entwicklung der ersten Keime einer Wissenschaft. Ein Theil des Volkes widmet sich dann den Gewerben, erbaut Städte und wohnt noch näher beisammen. Freilich hat in diesem Zustande die Wissenschaft ihre engen Gränzen und wird bald durch den Sinn der Gewohnheit in ihrem Fortgange aufgehalten. Der Ackerbau nährt durch den regelmäßigen Kreislauf, in welchem er sich bewegt, diesen Sinn; zumal wo die Natur durch Fruchtbarkeit die Arbeit der Menschen belohnt, da ist der Geist der Erfindung, der immer Neues schafft, nicht eben sehr rege. Die erste Stufe aber der Erhebung der Menschheit aus dem roh-sinnlichen

Zustande ist die der Gewohnheit, des gewohnheitsmäßigen Verstandes, der gewohnheitsmäßigen Sitte. Es ist dadurch schon viel gewonnen, nämlich eine Regel und Einheit; der Mensch ist nicht mehr den wandelbaren Zufälligkeiten des Naturlebens Preis gegeben: er hat eine gewisse Selbstständigkeit, wenn auch noch nicht die Freiheit des Geistes erlangt. Auch der Engländer Buckle in seiner „Geschichte der Civilisation in England" (Deutsch von Arnold Ruge, I, S. 71) hebt dieß hervor. Er leitet die Vorstellung des Zufalls, des Zufälligen, aus dem nomadischen Leben der Völker ab, in welchem es nichts Festes, nichts Geregeltes giebt, nichts, was die Denkthätigkeit auf eine stets eintretende und nothwendige Verknüpfung von Vorgängen hinweisen könnte, während mit der Niederlassung zum Ackerbau eine constante Thätigkeit mit constanten Wirkungen und damit die Gewißheit eines nothwendigen Erfolges eintritt, so daß „im Geiste eine schwache Vorstellung von dem aufdämmert, was eine spätere Zeit die Gesetze der Natur nennt." Mit dieser Beobachtung des Historikers stimmt die Philosophie, die philosophische Psychologie überein. Demgemäß begünstigt der Ackerbau auch die sittliche oder doch sittige Ausbildung der Menschheit. Die Ackerbauer wohnen in festen Sitzen neben einander und treten zu einander in feste Verhältnisse. Sollen sie sich nicht fortwährend bekriegen, so ist eine Bestimmung des Eigenthums nothwendig; ihre Beschäftigung aber, die eine fortgesetzte Pflege und Aufsicht fordert, keine Unterbrechung leidet, verträgt sich nicht wohl mit dem Kriege; auch scheint ihr Sinn schon durch die ruhige, stätige Natur ihres Geschäfts überwiegend friedlich gestimmt zu werden. Die Anerkennung und Bestimmung des Eigenthums ist daher eine natürliche Folge des Ackerbaues; damit aber ist ein erheblicher Schritt zur Gesittung gethan. Der Grundsatz selbst, daß ein Jeder sein Eigenthum haben müsse, setzt das Erwachtsein der Menschenachtung und des Sinnes für Gerechtigkeit voraus, und wiederum zum Behuf der Bestimmung und Beschützung des Eigenthums sind Einrichtungen nothwendig, welche einen rechtlichen, einen Rechts-Zustand begründen. Die Freiheit oder vielmehr Ungebundenheit des wilden Zustandes geht auf dieser Stufe der beginnenden Gesittung verloren; aber dieser Verlust ist in Wahrheit ein Gewinn oder führt wenigstens zu anderen wesentlichen Vortheilen. Die einzelnen Familien und Stämme bleiben nicht mehr abgesondert unter dem väterlichen Regiment der Hausherren und Stammeshäupter; sie vereinigen

sich zu einem Volke, das einem Alleinherrscher oder doch Einem herrschenden Stamme gehorcht. Diese größere Verbindung fördert aber nicht nur die Entwicklung rechtlicher Formen, sondern erweitert auch den Gesichtskreis des Geistes, so daß er sich nun eher zu dem Gedanken eines Welt- und Natur-Ganzen erheben kann als im Einzel-Leben des wilden Natur-Zustandes. Es entsteht jetzt auch erst im Volke, für das Volk, eine Geschichte und ein Gedächtniß der Geschichte, womit es sich sehr wohl verträgt daß „die Anfänge des Ackerbau's jenseit aller Geschichte liegen". Dieß spricht u. A. unumwunden Masius aus in seinen „Naturstudien", Zweite Sammlung, 2. Abdruck, 1857, S. 58 f., wo der Verf. fortfährt: „Mythen und Sagen verhüllen sie, ungleich an poetischem wie an historischem Werth, aber frommen Sinnes darin alle übereinstimmend, daß sie das brotspendende Korn als eine unmittelbare Gabe des Himmels bezeichnen" . . . „Auch über das Vaterland der Getraidearten hat bis jetzt keine Forschung genügendes Licht verbreitet. Doch scheinen alle Spuren auf die große Heimat im Morgen hinzuweisen." Das Leben der Wilden bietet wenig Abwechselung, und die Begebenheiten, welche etwa eintreten, als Sieg und Niederlage, ausgezeichnete Waffenthaten Einzelner, verschwinden wie auf der Steppe die Spuren des Wanderers, die der Wind verweht, oder dauern höchstens auf ein paar Geschlechter hinaus; übrigens wird die allgemeine Lebensweise durch solche Begebenheiten wenig oder gar nicht verändert, während in dem Zustande, den wir hier vor Augen haben, die Erbauung von Städten, die Thaten eines Königs u. dgl., eine zusammenhängende Geschichte bilden und auf die gesammten Lebensverhältnisse den bedeutendsten Einfluß üben. Ein solcher Zustand muß nun unfehlbar für die Gestaltung des religiösen Lebens einen beträchtlichen Fortschritt mit sich führen. Vermöge der festen Verhältnisse, in welche der Mensch zur Natur getreten ist, muß diese auf ihn bleibende, große Eindrücke machen, sich ihm in bestimmten allgemeinen Zügen, nicht mehr bloß in abgerissenen atomistischen Einzelheiten, darstellen. Der zu einem Bestand, zu einer Ordnung des Lebens gelangte Mensch beschränkt das Naturgefühl nicht, wie der Wilde, auf gewisse erste beste Gegenstände, die ihm zufällig begegnen, sondern er heftet es an solche, welche bedeutsam auf sein Leben einwirken, und in denen er die stätige Ordnung der Natur ausgedrückt oder vorgezeichnet findet. Als solche erweisen sich ihm vor allen Sonne, Mond und Sterne,

die er im Interesse des Gelingens seiner Arbeit beobachten, deren Wechsel er gleichsam befolgen muß. Und zwar finden wir, den Mond — vermuthlich in Folge des Contrastes mit der nächtlichen Dunkelheit — durchweg früher verehrt als die Sonne; wie denn auch die Zeitrechnung nach dem Monde die ursprüngliche ist (Fritz Schultze „der Fetischismus", S. 235—239.) Diese Gegenstände sind anfangs freilich auch Fetische im weiteren Sinne: in ihnen wird das Göttliche, das θεῖον (statt des wahren θεός), sinnlich-anschaulich erkannt. Daher sagt Fritz Schultze l. c. p. 225 ff. und 286 mit Recht, die Verehrung der Gestirne sei zunächst nur die „höchste Stufe des Fetischismus". Aber weil sie beständig und regelmäßig angeschaut und verehrt werden, so gewinnen sie nach und nach eine allgemeinere Bedeutung und werden zu Stellvertretern der ganzen Natur. Andere Gegenstände, welche ebenfalls einen beständigen, wichtigen Einfluß auf das Leben haben, können mit ihnen die Verehrung theilen, wie etwa das Meer oder ein großer Fluß. Ja selbst geringere Fetische, wie gewisse Thiere, können sich im Besitze göttlichen Ansehens behaupten. Allein diese geringeren Gegenstände werden entweder den wichtigeren untergeordnet, oder sie erhalten auch eine allgemeinere Bedeutung. Die Anbetung der Natur bleibt nicht mehr, wie bei den Wilden, haltlos, ein ungeordnetes Chaos, eine Zusammenhäufung von lauter einzelnen Zufälligkeiten; sondern es bildet sich darin eine feste Ordnung und eine mehr oder weniger klare Einheit. Dazu trägt sehr viel bei das Zusammenschmelzen der einzelnen Horden und Stämme zu einem Volke. Die Fetische der Einzelnen, der Familien und Horden müssen den allgemein anerkannten Gottheiten immer mehr weichen; es findet eine Gemeinschaft in der Anbetung Statt: der Eine theilt mit, der Andere nimmt an, und so entsteht die erste eigentliche Volksreligion: die Astrolatrie. Zwar zeigt sie sich völlig-rein, unvermischt, so viel wir wissen, bei keinem Volke; verhältnißmäßig am reinsten aber bei den Chaldäern. Im Orient, wo, bei stets klarem Himmel, die Gestirne glänzender scheinen und die Menschen die Eindrücke dieser Himmelskörper lebhafter in sich aufnehmen, entwickelt sich der Dienst dieser die Erde erleuchtenden Gestirne. Vorzugsweise war es die Sonne, die große „Springfeder der Natur", sie als der Mittelpunkt und die beherrschende Kraft der sichtbaren Welt, als die allgemeine Licht- und Lebensquelle, durch welche sich die Menschen unwiderstehlich angezogen

fühlten. „Sonne, ruft Baader einmal, sich in solche Anschauung versetzend, begeistert aus, Sonne ist Hoffnung, der offene Punkt der Ewigkeit". Bei einer hohen, noch im Wachsen begriffenen Empfindlichkeit für Natur-Eindrücke und kosmische Zustände gab man sich mit Sehnsucht und Leidenschaftlichkeit den siderischen Himmelsmächten hin; fühlte sich von ihnen wie mit magischer Gewalt beherrscht, und der Cultus, den man ihnen erwies, die Richtung aller Geisteskräfte auf sie, das Mit- und Nachempfinden ihrer Zustände, ihres Sinkens, Verschwindens und Wiedererscheinens, die ohnehin im ganzen Alterthume herrschende, selbst von Platon und Aristoteles in vollem Ernste getheilte Vorstellung, daß die Himmelskörper nicht todte feurige oder erdige Massen, sondern lebendige, beseelte Wesen seien, — Alles dieß verwickelte immer stärker in den Dienst völliger Vergötterung und Anbetung: die Religion wurde Astrolatrie. Dieß geschah nun ganz besonders in den östlich und westlich vom Tigris gelegenen Ländern, welche das Verbindungsglied bildeten zwischen den Hochebenen Iran's im Osten und den syrisch-phönicischen Uferstaaten des Mittelmeers im Westen. Dort hatte in vorhistorischer Zeit ein großes kuschitisch-kephenisches Reich bestanden, dessen die Tradition der Griechen wie die der Hebräer noch gedenkt. (Κηφῆνες der alte Name der Perser bei den Griechen; kuschitisch-hamitisch, Kusch oder Chus ein Sohn des Ham, Gen. 10, und Vater des Nimrod.) Von diesen Kuschiten war Babylon die alte Bels-Stadt, gegründet, und von hier waren sie ausgezogen nach Ninive. Diesen Kuschiten gehörte der Priesterstamm der babylonischen Magier an, und zwischen ihnen und dem ägyptischen Priesterthum scheint ein früher Verkehr und Austausch kosmogonischer Ideen und astronomischer Kenntnisse bestanden zu haben. Als die Kuschiten in Mittelasien von Semiten waren unterjocht worden, theilten die Sieger zwar den Besiegten ihre Sprache, die aramäische, mit, die fortan in Assyrien, in Babylonien dergestalt herrschend wurde, daß noch die persischen Könige in ihren westlichen Provinzen sie als die officielle gebrauchten; aber die religiösen Vorstellungen und Götter der Kuschiten waren auf die Semiten übergegangen; der Cultus des El ging unter in dem Dienste des Baal. — Als herrschender Priesterstamm und als Träger alles höheren, mit der Religion verknüpften Wissens erscheinen hier, zuerst von Herodot erwähnt, die noch immer räthselhaften Chaldäer. Es fragt sich: waren diese Chaldäer in Babylon niemals etwas Anderes

als ein Priesterstamm, und zwar, nach Diodors Angaben, ein von Aegypten theilweise eingewanderter, so daß also die alten, kuschitischen Magier bereits Chaldäer, Kasdim hießen? Oder waren sie Abkömmlinge des gleichnamigen Volkes, das in den Gebirgen nordwärts von Mesopotamien wohnte, wo jetzt die Kurden hausen, und kamen sie als Eroberer nach Babylon? Hingen sie mit dem von Strabo erwähnten Volke der Chaldäer, welches den südöstlichen Theil von Mesopotamien inne hatte, zusammen? Diese Fragen sind schwer zu beantworten. Zu Strabo's Zeiten bewohnten die priesterlichen Chaldäer einen Theil der Stadt Babylon für sich allein, abgesondert vom Verkehr mit anderen Menschen und unter sich in Familien oder Geschlechter getheilt; außerdem wohnten sie in Orche und Borsippa und zerfielen in besondere Klassen oder Secten. Jedenfalls hatte sich das in Babylonien wie in Medien von Alters her bestehende kuschitisch-kephenische Priesterthum in den Chaldäern fortgepflanzt oder war auf die Chaldäer übergegangen. Vgl. Döllinger „Heidenthum und Judenthum" 1857. Babylon war die eigentliche Geburtsstätte und alte Metropole des zu Halt und Gestalt gedeihenden Heidenthums und Götzendienstes. Hier stand der, auch jetzt noch, wie Augenzeugen versichern, in seinen Trümmern Staunen erregende, Belstempel, der sich in acht verjüngten Stockwerken pyramidalisch zur Höhe von 600 Fuß erhob, aber schon zu Alexanders Zeit theilweise zertrümmert war. Früher war dort im obersten Stockwerck ein goldener Altar und ein schön bereitetes Bett für den Gott. Vor dem goldenen Bilde Bels im untersten Stockwerke stand gleichfalls ein goldener Altar, auf welchem am Feste des Gottes tausend Pfund Weihrauch mit ungeheuren Kosten verbrannt wurden. Bei einem Götterdienste, wie dieser babylonische, in welchem die sittlichen Vorstellungen von Schuld und Buße so sehr zurückgetreten oder veräußerlicht waren, hatten ganz natürlich die vegetabilischen Opfer, vorzüglich die Räucheropfer, das Uebergewicht und wurden dicht vor der Gottheit als die ihr wohlgefälligsten dargebracht, während die Thieropfer, — die, wie ich in der Einleitung bemerkt und dargethan habe, durchaus stellvertretende Bedeutung hatten, statt der Menschenopfer galten — nur im Vorhofe geschlachtet wurden. Daher kommt es, daß in so vielen Stellen des alten Testaments „räuchern" kurzweg statt „den Göttern opfern oder sie verehren" gesetzt wird, und die Babylonier sind wohl gemeint, wenn Jesaias (65, 3) von einem Volke

spricht, das auf jedem Ziegelsteine räuchert. — Dem inneren Wesen nach war nun der Cultus der Chaldäer, wie erwähnt, überwiegend astrolatrisch. Der Belus-Tempel diente ihnen als Sternwarte; Astronomie und Astrologie hatten sie zu einer mit der Religion im engsten Zusammenhange stehenden Wissenschaft ausgebildet, und beide beruhten bei ihnen auf der Annahme einer zwischen der Erde und den Lichtern des Firmaments bestehenden Wechselwirkung und Sympathie. Was konnte auch in jenen Gegenden, nachdem einmal die Naturvergötterung sich der Geister bemächtigt hatte, näher liegen, als in den Gestirnen himmlische, mit Bewußtsein und eigenem Willen ihre Bahn wandelnde Mächte zu sehen und anzubeten? Wie verführerisch dieser Dienst war, das zeigen, auch abgesehen von den Teraphim (Gen. 31, 19 u. 30), welche Rahel aus dem Hause ihres Vaters nahm und Laban seine Götter nennt (Max Müller Essays, I, 1869, S. 318 f.), die warnenden Worte des israelitischen Gesetzgebers (Deuteronomium 4, 15—19): „daß du nicht deine Augen aufhebest zum Himmel und schauest an die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab, und betest sie an, und dienest ihnen!" „Habe ich das Licht (die Sonne) angeschaut — fragt Hiob c. 31, 26—28 — und den Mond, wenn er prächtig wandelte? Hat sich mein Herz heimlich verführen lassen, ihnen als göttlichen Herrschern durch einen Handkuß zu huldigen? Das wäre Missethat; denn damit hätte ich verläugnet Gott in der Höhe." Und im Talmud heißt es einmal (Emanuel Deutsch „der Talmud", 1869, S. 55:) „Jede Nation hat . . . . ihre Planeten und Sterne. Israel hat keinen Stern. Israel schaut zu Ihm allein auf."

Bald kam man nun dazu, die Gestirne auch um Rath zu fragen, in ihren Bewegungen die Geschicke Einzelner und ganzer Völker zu lesen, an sie, als Schicksalsmächte und lebendige Wesen, Bitten und Opfer zu richten. Es entstand mithin die Begierde, sich diese Mächte oder wenigstens die Ausflüsse ihrer Kraft näher zu bringen, sie zu sich herabzuziehen und in unmittelbarer Gegenwart festzuhalten; man trug die den Gestirnen entströmte oder künstlich entlockte und in Amuleten oder Teraphim concentrirte Kraft als Schutzmittel mit sich herum; allen Künsten der Astrologie und Magie war ein weiter Spielraum eröffnet. Die Chaldäer schrieben insonderheit den Wandelsternen, die sie frühe schon von den in Sternbilder geordneten

Standsternen unterschieden hatten, Kräfte zu, welche, von ihnen ausgehend, alle Kreise der irdischen Schöpfung beherrschen und auf das Leben der Erde und der ihr angehörigen Wesen bestimmenden Einfluß üben sollten. Als „Dolmetscher" bezeichneten sie die Planeten, weil sie durch ihren eigenthümlichen Lauf das Zukünftige anzeigten und den in ihre Geheimnisse eingeweihten Menschen durch ihre Farbe, ihren Auf- und Untergang den Willen des Geschicks verkündigten. Jedes Gebiet des Lebens unter dem Monde wurde als einer der Sternmächte untergeordnet gedacht; in den Metallen, Steinen, Pflanzen, Thieren, Menschen offenbarte sich die Kraft des Gestirns, von der ihr ganzes Wesen durchdrungen war. Die Schicksale der Länder und Völker, der Könige und der Unterthanen konnten daher in den Bahnen der Planeten gelesen werden. Besonders wurden die fünf Planeten oder ihre Genien (Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) als Götter verehrt, Jupiter und Venus als wohlthuende, Mars und Saturn als feindliche, alle natürlich unter eigenen (nicht den jetzt üblichen) Namen. Dreißig andere, den Planeten untergeordnete Gestirne nannten sie die „berathenden Götter", und zu ihnen kamen noch zwölf „Herren der Götter", deren jedem sie einen Monat des Jahres und eines der Zeichen des Thierkreises zutheilten. Ob die in der Bibel (2 Kön. 17 und 19) erwähnten assyrisch-babylonischen Gottheiten Nisroch, Anamelech, Adramelech zu diesen Sterngöttern gehörten, ist ungewiß. Nach Diodor (II, 29), der hier aus Ktesias, dem Zeitgenossen des Xenophon, geschöpft zu haben scheint, behaupteten die Chaldäer, die Natur der Welt sei ewig, sie habe keinen Anfang gehabt und werde kein Ende haben, aber die Ordnung des Ganzen komme von einer göttlichen Vorsicht, und Alles, was jetzt am Himmel zu sehen ist, sei nicht zufällig oder von selbst, sondern werde durch eine festbestimmte Entscheidung der Götter geregelt.

§ 25. Die in der chaldäischen Astrolatrie vergötterten Gestirne werden zur Einheit des Himmels zusammengefaßt in der chinesischen Reichsreligion, welche auf den fabelhaften Stifter des Reichs der Mitte, Fo-hi (um 2950 vor Chr.), zurückgeführt wird. Ihr Wiederhersteller und geschichtlicher Stifter ist Kong-fu-tse. Als alleinige Urkunden sind daher seine Schriften anzusehen, d. h. die von ihm größtentheils

gesammelten und überarbeiteten 5 s. g. King. Ihr wesentlicher religiöser Inhalt besteht in Folgendem. Der Himmel ist nicht die ganze Gottheit, sondern nur das eine vorzügliche Glied eines Gegensatzes, dessen anderes Glied die Erde ist. Und dieser Gegensatz hinwiederum ist nur die Erscheinung, der sinnbildlich-volksthümliche Ausdruck des Urgegensatzes von Urkraft und Urmaterie. Je nach der Verschiedenheit des Mischungsverhältnisses der beiden sind die einzelnen Naturproducte, graduell verschieden. In den untermenschlichen Wesen überwiegt das Materielle, Irdische, im Menschen die an sich vorzügliche, der Erde überlegene Himmelskraft. In ihm erst erhebt sich das bis dahin bewußtlose Sein zum bewußten und selbstbewußten Geist. Denn der Himmel ist zwar das Geistige der Welt, die Welt-Ordnung und allgemeine Vernünftigkeit; aber er ist nicht bewußter, vernünftiger Geist. Der Menschengeist steht in der Mitte zwischen Himmel und Erde und ist berufen, das Gesetz der Mitte, das rechte Maaß oder Gleichgewicht zwischen dem an sich übergeordneten ersteren und der an sich untergeordneten letzteren, zu wahren. Thut er dieß, so ist er tugendhaft oder moralisch, und in solche Moral geht die chinesische Religion auf. Der Grundtypus des tugendhaften Verhaltens im häuslichen wie im öffentlichen oder Staats-Leben ist die Pietät, die kindliche Liebe. Der Staat ist das Haus im Großen, eine patriarchalische Monarchie. Der Mittelpunkt desselben, der große Hausvater, der Kaiser, wird der „Sohn des Himmels" genannt, sein Repräsentant auf Erden. Nur er hat eine unmittelbare Beziehung zum Himmel. Er führt die Oberaufsicht darüber, daß das Gesetz der Mitte und mit ihm die Ordnung der Welt, des Reichs der Mitte, gewahrt werde, daß der Himmel auf Erden sei und bleibe. Er herrscht unumschränkt, wie über seine Unterthanen, so auch über die Natur, deren Beschaffenheit ja von dem menschlichen Verhalten abhängig ist, und nicht minder über die Geisterwelt, die verstorbenen „Ahnen" und die ursprünglichen, den besonderen Naturgebieten vorgesetzten Genien, die er in ihrer Rangordnung erhöhen und stürzen (absetzen) kann. Auch die, ohnehin unerheblichen, priesterlichen Functionen (Opfer, Ge-

bete) vollzieht er. Einen besonderen Priesterstand giebt es in der chinesischen Religion so wenig als heilige Zeiten und Räume. Das Reich der Mitte fällt zusammen mit dem Himmelreich.

Neben dieser Reichsreligion hat die dem Ursprunge nach ungefähr gleichzeitige Lehre des Lao-tse, die über dem Urgegensatze von Kraft und Materie eine Einheit (Tao) statuirt, in China Eingang gefunden, jedoch nur geringe Bedeutung erlangt.

Der nächste Fortschritt der Naturreligion besteht darin, daß die in der chaldäischen Astrolatrie vergötterten Gestirne zur Einheit zusammengefaßt werden, zur Einheit des Himmels, und so die bei den Wilden haltlose Naturvergötterung noch mehr befestigt, noch beständiger wird. Dieß geschieht in China, dem einzigartigen Reich der Mitte. Die chinesische Reichsreligion ist die des Kong-fu-tse (Confucius). Was sie betrifft, so sind zuvörderst einige Mißverständnisse und irrige, schiefe Ansichten über dieselbe zu berichtigen, wie sie namentlich durch katholische Schriftsteller verbreitet sind. Nachdem die Uebersetzungen des gelehrten Franzosen Abel Rémusat herausgekommen, steht es fest, daß die Jesuiten als Missionare in China das Religionssystem absichtlich gefälscht haben, um ihm eine größere Aehnlichkeit, ja Verwandtschaft mit dem christlichen zu geben. Sie stellten den chinesischen Gott Schang-ti, d. h. den vergötterten Himmel, als eine selbstbewußte Persönlichkeit dar, machten ihn zum Jehovah des alten Testaments, um so die Chinesen glauben zu lassen, daß ihr Religionssystem auf einen Nachkommen Noah's zurückweise und nur im Laufe der Zeit entstellt sei; das christliche Religionssystem liefere ihnen statt dessen ihren ursprünglichen Glauben in reiner Gestalt; sie brachten sogar eine Art Trinität heraus, die der christlichen entspreche. Im 18. Jahrhundert haben sie wirklich unter etlichen, ihnen gewogenen, Kaisern, diese falschen Münzen in Umlauf gesetzt und so dem Volke seine eigene Geschichte corrumpirt. Zwar wurde diese Weise der Accommodation von Missionaren anderer Orden, besonders von Dominicanern und Franciskanern, gemißbilligt, so daß der Papst 1715 geradezu verbot, den Schang-ti für Jehovah, den Tien für Gott zu erklären. Allein der einmal betretene Weg ist auch später noch verfolgt worden. Der römisch-katholische Theolog

Windischmann legte sich eine Theorie der Offenbarung zurecht, die gleichfalls das Religionssystem der Chinesen mit dem A. T. in Verbindung brachte und mit einer zügellosen Phantasie Aehnlichkeiten hineintrug. In Wahrheit aber ist es so: daß die chinesische Religion vielmehr durch und durch heidnisch, d. h. in Naturvergötterung befangen ist und von einem über die Natur erhabenen, selbstbewußten, persönlichen Gott, keine Ahnung hat. — Eine andere Quelle von Irrthümern war die unabsichtliche, insofern verzeihlichere, Verwechslung der ursprünglich- und ächt-chinesischen Religion des Kong-fu-tse einmal mit der ungefähr gleich alten Lehre des Lao-tse, die, einer anderen Weltanschauung angehörig, niemals den Rang einer mehr als nominellen Staatsreligion, sondern nur eine untergeordnete Bedeutung gewinnen konnte, sodann mit der viel später aus Indien in China eingedrungenen, erst im Jahre 65 nach Christo vom Kaiser Ming-ti als dritte Staatsreligion officiell anerkannten (Max Müller „Essays" I, S. 223 u. 254) Lehre des Buddha (in China Fo genannt), die zwar allmählich unter dem Volke sich sehr ausgebreitet, aber auf das Leben des Volkes, besonders in Beziehung auf den Staat, nicht großen Einfluß erlangt hat. — Als authentische Quellen der chinesischen Religion können für uns nur die Schriften des Kong-fu-tse (6. Jahrh. vor Chr.) geb. um 550, † 479 v. Chr. od. 478 (Max Müller „Essays" I, 268) in Betracht kommen, d. h. die von ihm, einem anfangs in ärmlichen Verhältnissen lebenden Schreiber, dem Sohn eines unbedeutenden Beamten, nicht oder doch nur zum geringsten Theile verfaßten, vielmehr gesammelten, geordneten, verbesserten und überarbeiteten uralten s. g. King [= Texte (eigtl. Einschlagsfäden)]: nämlich der Y-king, („das Buch der Wechsel") kosmologisch-philosophischen Inhalts, der Schu-king, das Geschichtsbuch, und der Schi-king, das Buch der Gesänge. Diese 3 sind die wichtigsten. Außer ihnen giebt es noch 2 King's: den Le Ke, einen Ritualcodex, und den Chun Tsew, Frühling und Herbst, eine Chronik von 721—480 vor Christo. Philosophische Geister, im Sinne des Kong-fu-tse fortwirkend, wie Meng-tse und Tschu-hi, gaben den alten Gedanken eine wissenschaftlichere Form. Was Kong-fu-tse und seine Schüler gelehrt, ist vom Staate als eigentlich alleingültige Lehre anerkannt, als oberste alte Reichsreligion. Kong-fu-tse ist, dem eben Bemerkten zufolge, nicht als ihr Begründer, ja nicht einmal als ihr Reformator, vielmehr nur als der vorzüglichste Verkündiger und

Wiederhersteller der thatsächlich längst vorhandenen Religion zu betrachten. Der mythische Stifter des Reichs, Fo-hi (um 2950 vor Chr.), gilt auch für den Stifter der chinesischen Religion.

Der wesentliche Inhalt derselben läßt sich folgendermaßen darlegen. Die Einheit der Gestirne, der Himmel (Schang-ti oder auch Tian), worunter stets der erscheinende „blaue" Himmel gemeint ist, wie es z. B. in einem chinesischen Gebete gradezu heißt: „O, blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und erbarme dich der Elenden" (Fr. Schultze „Der Fetischismus", 1871, S. 280), — also dieser Himmel — ist nicht die ganze Gottheit, sondern nur das eine Glied desjenigen Gegensatzes, dessen anderes Glied die Erde ist. Und dieser Gegensatz wiederum ist nicht der letzte, höchste, sondern nur die Erscheinung, der sinnbildlich-volksthümliche Ausdruck des Urgegensatzes von Urkraft und Urstoff oder Urmaterie, von Yang und Yn. Yang ist die Urkraft, das bewegende, active, männliche Sein; Yn der Urstoff, die Urmaterie, das ruhende, passive, weibliche Sein. Das Zeichen für jenes ist die ungebrochene weiße Linie: —, das Zeichen für dieses die gebrochene schwarze Linie: — —. Die empirischen Repräsentanten dieses Urgegensatzes sind Himmel und Erde, der Vater und die Mutter aller Dinge. Alle Dinge also, alle Creaturen sind Producte dieses obersten Gegensatzes, über welchen hinaus zur höheren Einheit, die etwas anderes ist als Vermischung, das religiöse Bewußtsein der Chinesen nicht gelangt. An jedem Dinge sind beide Urelemente verbunden (vermischt): es giebt nichts, was bloß Yn, und nichts, was bloß Yang wäre; aber die Mischungsverhältnisse sind verschieden. Die verschiedenen Grade der Einwirkung der Urkraft auf die Urmaterie bewirken die verschiedenen Stufen der Naturdinge. Die höchste dieser Stufen nimmt der Mensch ein; in ihm erhebt sich das bis dahin bewußtlose Sein zum bewußten, selbstbewußten Geist. Die himmlische Urkraft durchdringt belebend das All, ist die Seele, die Lebenskraft in allen Dingen, sie trägt Alles, ist allgegenwärtig. Sie ist die Ordnung des Alls, die innere Gesetzmäßigkeit, Vernünftigkeit alles Daseins. Alles Natürliche ist darum vernunftgemäß geordnet, ist an sich gut. Die Himmelsmacht ist mithin wohl das Geistige an und in der Welt; aber sie ist nicht bewußter Geist. Die ganze chinesische Weltanschauung widerstrebt der Auffassung des Himmels als eines selbstbewußten Geistes. Der Himmel ist bloß die unbewußt wirkende allgemeine

Lebenskraft der Natur; bewußter Geist ist nur in der Creatur, dem Producte des Urgegensatzes und zwar wiederum innerhalb ihrer nur in dem Menschen. Vernünftigkeit ist noch nicht Vernunft. Vernunft kommt nur dem Menschen zu. Er ist sonach das höchste aller Geschöpfe (wenn man nämlich den Ausdruck „Schöpfung", „Geschöpfe" in gewohnter Weise verallgemeinern oder übertragen will; von einer Schöpfung im eigentlichen, engeren Sinne kann hier begreiflich nicht die Rede sein). Zwar ist der Mensch von den übrigen Dingen nicht dem Wesen nach (qualitativ), wohl aber dem Grade nach (graduell) unterschieden. Er ist, wie alle Naturdinge, ein Product von Yang und Ye, von Urkraft und Urmaterie; aber die Kraft überwiegt in ihm bei weitem den Stoff und erscheint hier, und hier allein, in der Weise des selbstbewußten Geistes, wie der Leib das Yn ausdrückt, im Leibe des Yn erscheint. Deßhalb ist der Mensch die „Blüthe" der Natur und steht in der Mitte zwischen Himmel und Erde, während die übrigen Geschöpfe überwiegend der Erde angehören. Der Himmel, die Erde und der Mittelpunkt des Lebens beider, der Mensch, der Geist des Menschengeschlechts, das Urbild der Menschheit, dem der einzelne Mensch auf Erden nachzustreben hat, bilden eine Art von Trinität, die aber freilich mit der christlichen innerlich gar nichts gemein hat: der Himmel mit dem am Laufe der Gestirne sich abspiegelnden Gesetz, dem Gesetze der Weltordnung und Vernünftigkeit, durch welches die eigenthümliche Beschaffenheit, Wesenheit jedes besonderen Bestandtheils der Welt bestimmt wird; sodann die Erde mit ihren Gliedern oder Hauptelementen: Wasser, Feuer, Metalle, Winde, Regen, Donner; endlich der Mensch: in ihm sind Himmel und Erde, die weiße und die schwarze Linie zur Misch-Einheit verbunden. Er hat die Aufgabe durch sittliches Leben in der Mitte das Gleichgewicht zwischen jenen beiden Principien zu erhalten. Bezähmt er seine Leidenschaft; hält er fest am Gesetz der Mitte: so verbreitet er dadurch Frieden und Ruhe auch über die Natur; so ordnet und wahrt er die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde; so ruft er den — ohnehin potenziell, an sich, der Anlage nach vorhandenen — Zustand der Vollkommenheit auch außer sich hervor. Wenn dagegen aus seiner Brust das rechte Maaß (Gleichgewicht) verschwindet, so wirkt dieß alsbald auch störend auf die Natur ein: der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, die Witterung, der Vögelflug, Alles geräth in Unordnung. Die

Hauptsache und Hauptlehre der chinesischen Reichsreligion ist also das Gesetz der rechten Mitte; die ganze Religionslehre des Kong-fu-tse ist Tugendlehre, Moral, und zwar in ihrer weiteren und breiteren Ausführung höchst prosaische, langweilige und lederne Moral. In der Zeit seines Auftretens, einer Zeit der Verwirrung, innerer Kriege, kam es ihm vor Allem auf Ruhe und Ordnung an. Er weis't auf das Glück einer stillen, friedlichen Vorzeit zurück; der innere Seelenfriede, meint er, das Beharren in der rechten Mitte ist es, was nicht nur den äußeren Frieden unter den Menschen bewahrt, herstellt und fördert, sondern auch das Weltall — und China, das Reich der Mitte, ist das Weltall — im Gleichgewicht hält. Das Ideal dieses sittlichen Verhaltens, der Typus dieser Tugend ist das Princip der kindlichen Liebe, der Pietät, worauf alle anderen sittlichen Verhältnisse im Hause und im Staate zurückgeführt werden. Der Staat ist nur das Haus im Großen, eine völlige patriarchalische absolute Monarchie. Der Mittelpunkt des chinesischen Staats, des Reichs der Mitte, ist der Kaiser, der „Sohn des Himmels", sein Repräsentant auf Erden. Er heißt auch „die Blume der Vernunft", der „Dolmetscher der Verordnungen des Himmels". Nur er steht mit dem Himmel unmittelbar in Verbindung, die Unterthanen, vor ihm gleich- (d. h. hier gleich wenig-) berechtigt, nur mittelbar, nur durch ihn. „Stirbt der Kaiser, so haben alle Unterthanen des himmlischen Reichs 300 Tage hindurch Trauer anzulegen. Sie dürfen sich während dieser Zeit nicht rasiren, nicht verehelichen und kein Gastmahl veranstalten." (Ed. Hildebrandt.) Er hat die Oberaufsicht darüber zu führen, hat dafür zu sorgen, daß die rechte Mitte, le juste milieu gewahrt werde. Er bringt die Opfer, die Gebete dar für sein Volk. Er steht dem Ackerbau vor zur Ernährung desselben, wie die Kaiserin dem Seidenbau zur Bekleidung. Er herrscht mit souveräner Allgewalt, wie über seine Unterthanen, so auch über die Natur, die ja, nach dem Glauben der Chinesen, von dem Menschen und seinem sittlichen Verhalten abhängt. Treten Unfälle ein, Seuchen, Ueberschwemmungen, so sind daran die Sünden der Menschen Schuld, die das rechte Maaß, das Gesetz der Mitte, übertreten haben. Der Kaiser geht dann in sich und befiehlt seinen Mandarinen (obersten Staatsbeamten), es auch zu thun. Will man im Bereiche der nicht-christlichen Religionen von einer Kirche sprechen, so sind hier, in China, Kirche und Staat absolut-identisch. Das

Reich der Mitte ist zugleich das Himmelreich. Die Menschen brauchen dasselbe nicht erst zu suchen, zu erringen; sie sind hineingeboren. Das Himmelreich ist ganz von dieser Welt. Jeder Kaiser ist des Himmels Sohn; so lange Menschen, d. h. Chinesen, leben, so lange blüht auch schon das himmlische Reich; es ist dieß kein Ziel der Geschichte, das erst erreicht werden soll, sondern es ist das, was war, was ist, was sein wird. Andere Religionen erkennen den thatsächlichen Zustand des Menschengeschlechts als einen nicht wahren an, als einen begriffswidrigen, unadäquaten, nicht normalen, wollen ihn in einen anderen, idealen emporheben; der Chinese hat an der trivialen Wirklichkeit, an dem non plus ultra der Philister: „Ruhe und Ordnung", all sein Ideales; daran hat er genug; er will in behaglicher Selbstbefriedigung den natürlichen Zustand einfach festhalten, ist religiös wie politisch durch und durch conservativ. Bei anderen Völkern ist ein Unterschied zwischen der geheiligten, eigentlich religiösen Seite des Lebens und der natürlichen, nicht geheiligten, erst zu heiligenden; dem Chinesen ist alles Profane auch heilig, Alles gleich sehr oder gleich wenig geweiht; das Göttliche ist überall in gleicher Weise ausgegossen, und nichts ist an sich unrein oder unheilig. Es giebt in China keinen Sonntag, keine festlichen Zeiten, nicht einmal eine bestimmte Schlafenszeit: jeder Tag gleicht dem anderen in Arbeit oder Müssiggang; auch beim Schlafen legt kein Chinese seine Kleider ab: er bleibt, was und wie er ist. Nur ein großes Neujahrsfest wird gefeiert, welches jedoch mehr ein Volksfest ist als ein religiöses. Da stehen alle Gewerbe still, alle Arbeit ruht. Häuser und Kleider werden gereinigt und geputzt. Am Vorabend findet eine Illumination Statt, um Mitternacht knallen und knattern die Raketen; dann gratulirt man sich gegenseitig zu einem fröhlichen Neujahr, macht Visiten mit Visitenkarten; bei den Reichen ist freie Tafel für jeden, der eintreten will, auch für den ärmsten Bettler, ꝛc. Kurz: allgemeine Heiterkeit. Man wird das schwerlich ein religiöses Fest nennen wollen. Und wie es keine heiligen Zeiten giebt, so auch keine heiligen Räume, keine Tempel; die gottesdienstlichen Handlungen (Opfer: Verbrennungen von wohlriechenden Stäbchen oder von Papierschnitzeln und dgl., wodurch Kosten nicht verursacht werden,) wurden lange nur auf Bergen vollzogen; die späteren tempelähnlichen Gebäude sind, Hallen der Erinnerung an verstorbene große Männer, an die Ahnen. Nach einem Berichte des Baseler

Ev. Missionsmagazins 1868 S. 469 ff. ist die Ahnenverehrung jetzt „die einzige, das ganze Volk durchdringende und darum die Hauptreligion der Chinesen." Im Uebrigen herrscht gegenwärtig ein universeller Religionsindifferentismus. Trotz aller Verstandescultur die tiefste Verkommenheit des inwendigen Menschen. Und wie keine Tempel, so giebt es endlich auch keine Priester. Wo etwas Gottesdienstliches zu thun ist, da sind der Ordnung wegen die Staatsbeamten da, und für das Wichtigste der Kaiser. Die Cultus-Handlungen des Kaisers sind aber nicht eine priesterliche Befugniß neben der kaiserlichen, sondern sind diese selbst, gehören mit zu ihr. — Uebrigens beschränkt sich diese Macht des Kaisers nicht auf die äußere, sichtbare Natur, sondern erstreckt sich auch auf die Geisterwelt. Der Chinese glaubt an zahlreiche Genien, Schin genannt, theils Seelen der Verstorbenen (Ahnen), theils ursprüngliche Geister, die den einzelnen Natursphären vorgesetzt sind, dem Regen, dem Donner, den Wolken; auch unter ihnen besteht eine Hierarchie, wie unter den Mandarinen, und der Kaiser kann die Geister erhöhen und stürzen, hinauf und herabsetzen. Wechselt die Dynastie, so wird in Sachen der Verwaltung, der Administration, zu deren Ressort auch die Künste gerechnet werden, alles Alte abgeschafft; es kommen neue Gesetze vom Himmel auf Erden, neue Beamte, neue Musik, neue Tänze, und eben so wechseln dann auch die Schin in ihrer Rangordnung; die abgesetzten erhalten im günstigsten Fall die Erlaubniß, auf die Erde zurückzukehren und neu geboren zu werden. Jährlich erscheinen zwei Adreßkalender: der eine für die sichtbaren Beamten, der andere für die Schin. Bei Feuersbrünsten, bei Mißwachs u. dgl. werden letztere beseitigt, ihre Bilder umgestürzt und neue ernannt. So beherrscht der Kaiser das Reich der Mitte, so das Weltreich, er, der Stellvertreter des Himmels.

Neben der Reichsreligion des Kong-fu-tse erhielt sich, wie schon erwähnt, die von ihr wesentlich verschiedene, ihrem Ursprunge nach ziemlich gleichzeitige Lehre des Lao-tse. Jedoch war sie von geringem Einfluß auf das chinesische Leben und stieg, wiewohl bisweilen selbst von den Kaisern begünstigt, doch factisch niemals über die Geltung einer bloß geduldeten Staatslehre hinauf. Nach dem Wenigen, was wir von ihr wissen, besteht ihr Wesen, kurz gefaßt, darin, daß sie den uns bekannten chinesischen Urgegensatz (Yang und Yn, Urkraft und Urmaterie) in eine Einheit, Tao genannt, aufzulösen sucht.

Wir können ihrer nur beiläufig gedenken. Ueber den viel später in China eingedrungenen Buddhismus aber werden wir am gehörigen Orte, in dem Abschnitt von dem nicht mehr mythologischen Ethnicismus zu handeln haben.

b. Der mythologische Ethnicismus.

§ 26. Während in der chinesischen Reichsreligion das höchste Göttliche, die durch den Himmel sinnbildlich ausgedrückte Urkraft, noch unbewußt und unpersönlich erscheint, folglich die Voraussetzung eines mythologischen Processes noch mangelt, beginnt in der indischen Religion die Personificirung des Göttlichen und damit die Mythologie. (Vgl. § 22.) Zwar ist in der ursprünglichen, älteren Form derselben, in der Vedenreligion, diese Personificirung noch sehr schwach, elementar; sie erreicht aber einen hohen Grad in der aus einer philosophischen Reflexion entstandenen, späteren Form, in der s. g. Epenreligion, die gewöhnlich allein gemeint ist, wenn man sich des Namens „Brahmanenreligion" bedient. Die Hauptquellen der ersteren sind die vier Veden, oft auch einheitlich der Veda (die Sammlung) genannt, zum Theil schon in der früheren Heimat der Inder, im Pendschab am Indus, ungefähr im 14. Jahrh. vor Chr. entstanden. Mit dem Inhalte der Veden, der eine wissenschaftlich-systematische Gestalt in dem durch Sankara (7. Jahrh. nach Chr.) vollendeten Vedanta empfängt, stimmt das auf den mythischen Manu (den Verständigen, den Menschen) zurückgeführte Gesetzbuch wesentlich überein. Die Hauptquellen der späteren Religionsform aber, der von etwa 500 v. Chr. an, seit dem Eindringen des Volks in die südlichen Gegenden des Ganges, sich entwickelnden, gewöhnlich s. g. Brahmanenreligion, sind die beiden großen Epen Ramajana und Mahabharata, deren Entstehung und allmähliche Vollendung sich chronologisch nicht genau bestimmen läßt, wahrscheinlich aber, wenigstens was das entschieden jüngere zweite betrifft, in die ersten Jahrhunderte vor Chr. bis in das dritte nach Ihm reicht.

Die Hauptgottheiten der alt-indischen Vedenreligion,

welche die Triplicität des natürlich Göttlichen in seinem Entstehen, Bestehen und Vergehen repräsentiren, sind: Indra, das Licht, der leuchtende Sonnengott, mit den gelbgemähnten Strahlenrossen einherfahrend und mit seiner Waffe, dem Donnerkeil, das in der dunklen Wolke gefesselte Wasser befreiend; Varuna, die Luft (auch das Wasser), die das erzeugte Leben erhaltende Macht, vielfach freilich auch als Gebieter der Nacht dargestellt und mit dem gegen Indra nicht scharf abgegränzten Mitra zusammen angerufen; Agni, das Feuer, die alle Einzelexistenz zerstörende, in das Alleben zurückversetzende Macht, oft aber auch nicht blos der Gott des zum Himmel aufsteigenden, sondern eben so der des vom Himmel herabkommenden Feuers und wegen solcher Doppelseitigkeit, dann der Mittler, der Bote der Götter wie Vertreter der Menschen. Ueber dieser Dreiheit des vergötterten Naturlebens kommt in den späteren Bestandtheilen der Veden, im Gesetzbuche des Manu und vollends im Vedanta auch die Einheit des Seins, von welchem die drei Zustände oder Daseinsweisen prädicirt werden, also eine gewisse Dreieinigkeit des Göttlichen (θεῖον), wenn auch immer nur schwankend, zum Bewußtsein. Dieses einige Sein heißt das Brahma, das Große, Erhabene (urspr. das Gebet), auch Mahan-Atma, d. h. der große Geist, aber auch Aum oder Om (altpersisch = „es"). Schon aus dem Letzteren erhellt, daß unter diesem höchsten „Geiste" keineswegs ein selbstbewußter, wahrhaft persönlicher, sondern nur ein Naturgeist zu verstehen ist, ein unbekannter Gott, dessen Verehrer fragen: „Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?" Ohnehin wird an die Stelle desselben bisweilen auch wieder der erste jener 3 Götter, Indra, gesetzt. So bleibt die altindische Religion Naturreligion, worauf schon der sanskritische Name der Gottheit Deva hinweist.

In der späteren Epenreligion sind die Hauptgottheiten, ebenfalls drei an der Zahl, Brahma (masc., ein von den Brahmanen, die nach jenem Neutrum Brahma so heißen, erst gebildeter Gott), Vischnu und Çiva, dem Wesen nach als Gottheiten des Entstehens, Bestehens und Vergehens mit jenen vedischen Göttern identisch, aber der Form nach von

ihnen, die durch sie verdrängt oder doch zu Göttern zweiten Ranges herabgesetzt werden, insofern durchaus abweichend, als sie entschieden anthropomorphisch, zu fortwährenden Verkörperungen tendirend, gefaßt werden. Zusammengenommen wurden sie in der Trimurti, Dreifaltigkeit. Ihre gedankliche Einheit aber hatten sie in dem alten Ureins, dem Brahma, welches als solches (als Ganzes) niemals aus dem Hintergrunde hervortritt, niemals sich verkörpert, auch keinen Cultus hat. Es offenbart, es entfaltet sich eben nur in jenen 3 Einzelgottheiten, zu denen dann noch eine Unzahl von phantastisch ausgestatteten, meist fratzenhaft abgebildeten Göttern und Götterkreisen hinzukommt. Das entfaltete Brahma fällt pantheistisch zusammen mit der Welt und ihren 3 Erscheinungsformen oder Eigenschaften. Als Erscheinung des Brahma ist sie göttlich, eine Lichtwelt, deren Sein ein wahres, wesenhaftes ist; aber als Erscheinung des Brahma, als das differenzirte Ureins, ist sie zugleich dessen Negation und Gegentheil, daher ungöttlich, eine Welt des unwahren, wesenlosen Scheins. Aufgabe des Menschen und vorzugsweise des Brahmanen, ist, diesen Schein aufzuheben, diese Negation wo möglich, schon hienieden, wo nicht, im Jenseits, schlimmsten Falls nach langer Seelenwanderung zu negiren, sich in das Ureins, das Brahma, zu versenken, somit sich selbst zu vergöttern durch Meditation und Askese, deren Qualen sich steigern, wenn ein Mitglied der anderen Kasten die Würde eines Brahmanen erlangen will. Die der untersten Kaste angehörigen Çudra sind und bleiben als rechtlose Knechte unheilig, nur einmal geboren, nicht wiedergeboren noch der Wiedergeburt, d. h. der Aufnahme in den Stand der Heiligen fähig.

Selbst auf dem Höhenpunkte des noch nicht mythologischen Ethnicismus, in der chinesischen Reichsreligion, wird das oberste Göttliche (θεῖον), welches in aller Naturreligion an die Stelle Gottes (des θεός) tritt, hier vorzugsweise der Himmel, oder, wissenschaftlich strenger gesprochen, die durch den Himmel sinnbildlich ausgedrückte göttliche Urkraft, unpersönlich, unbewußt gedacht; die Person des Kaisers ist ihre Vertreterin, Repräsentantin. Nun aber

steigt das religiöse Bewußtsein allmählich zur Anthropomorphisirung, Personificirung des Göttlichen selbst auf, und damit tritt eine, natürlich unwahre, Geschichte desselben ein: die Mythologie, der mythologische Ethnicismus. Nur Personen können eine eigene Geschichte haben. An oder mit den Pflanzen, den Thieren, aber nicht von ihnen geschieht Etwas in stetiger, geschichtebildender Weise. (Die Füchse von heute sind nicht „gebildeter" als die, welche uns Aesopus schildert.)

Die Anfänge dieses mythologischen Processes, die ersten anfänglichen Personificirungen sind freilich noch unvollkommen, roh, elementar; sie bezeichnen eben nur den Drang, das vergötterte äußerlich-Natürliche als persönlich zu setzen. Und unter diesen Anfängen bildet selbst wiederum den Anfang oder nimmt die unterste Stufe ein die indische Religion, mit welcher wir uns zunächst zu beschäftigen haben. Vor Allem müssen wir hier, nach dem gegenwärtigen Stande der religionsgeschichtlichen Forschung, im Gegensatze namentlich zu der dem historischen Sachverhalte hier völlig unangemessenen Hegel'schen Religionsphilosophie, zwei ganz verschiedene Formen der indischen Religion genau unterscheiden, nämlich: die ursprüngliche, ältere Vedenreligion und die erst aus einer fremdartigen philosophischen Reflexion entstandene, später Epenreligion (vgl. bes. Roth „Zur Geschichte der Religionen" in Zeller's „theol. Jahrbüchern" Bd. V, S. 346 ff.; er giebt in Kürze meisterhaft die Erträge der modernen geschichtlichen und Sprach-Forschung.) Beide können, wie wir sehen werden, in gewissem Sinne Brahmanenreligion genannt werden, in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes jedoch, in dem Sinne, den auch Hegel damit verbindet, nur die letztere, die spätere. Die authentischen Quellen oder Urkunden der ersteren sind die Veden, vier an der Zahl: Rig-Veda, (Lobvers-), Jadschur-Veda, (Opfer-), Sama-Veda, (Sang-) und Atharva-Veda, (Priester-) oft auch einheitlich der Veda genannt (die Sammlung). Selbst die Veden zu lesen ist nur den Brahmanen gestattet. „Die nächstfolgenden Klassen dürfen sie nur lesen hören, der untersten Klasse ist auch dieses versagt." Schelling WW. II, 2, S. 467. Jeder der einzelnen Veden besteht wieder aus 3, von einander verschiedenen Abtheilungen: aus der Sanhita (einer Sammlung von Liedern und Gebeten), aus den in Prosa geschriebenen Brahmana's (mehr liturgisch-didaktischen, zum Theil schon philosophischen Inhalts) und aus den ebenfalls prosaischen

Sutra's. Die Veden, so wie ihre einzelnen Abtheilungen, sind von sehr ungleichem Alter; am ältesten ist jedenfalls die Liedersammlung, der Kern des weitaus wichtigsten der Veden, des Rig-Veda, über 1000 Hymnen in etwa 11000 Versen enthaltend. Es ist eine Sammlung, von welcher einzelne Bestandtheile noch in der früheren, nordwestlich vom jetzigen Indien gelegenen, Heimat der Inder, im Pendschab am Indus, etwa im 14. Jahrh. vor Chr. gedichtet worden sind: wozu, wie Lassen in seiner indischen Alterthumskunde (Bonn, 1847) nachgewiesen hat, die nahe Berührung des indischen Volkes und seiner ältesten religiösen Anschauung mit dem Zendvolke (den alten Persern) stimmt. Gesammelt wurden diese Bestandtheile des Rig-Veda wahrscheinlich im 7. Jahrh. vor Chr. Außer und nächst den Veden sind nur noch die Gesetzbücher, und von ihnen vornehmlich das am höchsten angesehene Gesetzbuch des Manu, eine authentische Quelle der altindischen Religion. Das Gesetzbuch des Manu ist ein wenig geordnetes Sammelbuch der alten Gesetze, augenscheinlich aus sehr verschiedenen Zeiten, wie die Veden auf göttlichen Ursprung zurückgeführt. Manu, d. h. eigentlich der Verständige, dann der Mensch, ist selbst eine mythische Person, gilt für einen Sohn oder Enkel Brahma's, und soll von diesem das Gesetz empfangen und es alsdann anderen Menschen mitgetheilt haben; erst später soll dasselbe schriftlich aufgezeichnet worden sein. Die Uebereinstimmung der Manugesetze mit den Veden wird in jenen bestimmt ausgesprochen und ist im Wesentlichen unläugbar. Wir können mithin die ursprüngliche, ältere indische Religion kurzweg die Vedenreligion nennen. Der wissenschaftliche Ausdruck oder Commentar derselben ist das System des Vedanta, dessen bedeutendsten Lehrer Sankara im 7. Jahrh. nach Chr. lebte. Der Vedanta ist nicht eine Philosophie neben und außerhalb der Theologie, sondern er ist das wissenschaftliche Bewußtsein der Vedenreligion, selbst auch, streng genommen, nicht ein System, nicht eines Denkers Werk, sondern eine lange fortgesetzte Arbeit, deren bedeutsame Anfänge bereits in den Veden vorliegen, (zumal in den Brahmana's, in der zweiten Abtheilung jedes der 4 Veden) und die im Sankara nur ihren vollendeten Ausdruck fand. Aehnlich wie in der Urkunde der christlichen Religion zwar noch keine Dogmatik, keine Speculation, wohl aber hier und da (besonders bei Paulus und Johannes) Antriebe, ja Ansätze einer solchen sich finden. Eine gänzlich andere, aus fremd-

artiger philosophischer Reflexion gebildete Gestalt nimmt die indische Religion später in den beiden großen Epen Ramajana und Mahabharata an, deren Entstehungszeit bisher noch nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden konnte. Das erstere, von Einem Dichter und aus Einem Gusse, ist ohne Frage das ältere und wahrscheinlich in das dritte oder zweite Jahrh. vor Chr. zu setzen. Das andere aber, Mahabharata, hat mehrfache Ueberarbeitungen erfahren und viele, zum Theil ungehörige, wenngleich für die Kenntniß des indischen Alterthums wichtige, Zusätze erhalten. Die Entstehung und Vollendung desselben fällt in die ersten Jahrhunderte vor Chr. bis in das 3. Jahrhundert nach Chr. Zu den spätesten Theilen gehört die in Europa, speciell in Deutschland, am meisten bekannt und berühmt gewordene philosophische Episode des Mahabharata: Bhagaradgita, herausgegeben von Aug. Wilh. Schlegel (mit Vorrede von Lassen). Diese beiden Epen sind also die Urkunden der späteren indischen Religion, die wir eben darum die Epenreligion nennen, und die das ist, was man gewöhnlich unter der Brahmanenreligion versteht.

Wir betrachten, wie es in der Natur der Sache liegt, zuvörderst die altindische Vedenreligion. In ihr wird die Naturgottheit das natürlich-Göttliche (θεῖον) in gewissen Hauptgestalten, freilich noch schwach, aber doch wenigstens auf elementare Weise schon personificirt; das Leben der Natur wird als ein stets und stetig bewegtes gefaßt und so der Anfang einer natürlich-göttlichen Geschichte (Mythologie) gemacht. Das Dasein ist hier schlechterdings kein ruhendes, fertiges Sein, sondern ist durch und durch Leben, Thätigkeit, Bewegung, Werden. Alles ist eigentlich nicht, sondern Alles wird nur immerfort. Insofern bildet die indische Religion einen scharfen Gegensatz zur chinesischen. Was in der letzteren Leben ist, das ist ein unwandelbares, beharrliches: es ist das Leben des Himmels, der in ewiger Ordnung sich bewegend doch immerdar derselbe bleibt, nie stirbt und nie geboren wird; es ist das mechanisch-kosmische Leben, dessen Wesen das unveränderte Bleiben ist und nicht das Werden; der Himmel und seine Bewegung wird nicht, sondern ist allezeit dasselbe. In Indien hingegen tritt das Bleibende, Feste, Ruhende ganz zurück, das Leben ist in steter Verwandlung begriffen. Man kann daher, wenn man nur diesen psychologischen Gesichtspunkt nicht als den alleingültigen ansieht, nicht als den Haupteintheilungsgrund aller Religionen geltend macht, sehr wohl die chinesische Religion eine

Religion des prosaischen Verstandes nennen, der Alles zum Stehen, zu festem Stande vor dem Auge des Geistes bringt, die indische, eine Religion der selbst beweglichen und Alles in Bewegung setzenden Phantasie. Das Sein der Chinesen hat weder Geburt noch Tod, weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Anfang noch Ende, es ist lauter Gegenwart, — eine gerade Linie, die ohne Anfang in's Endlose fortgeht. Den Indern hingegen ist das Dasein ein vorübergehender Punkt, der auf die Vergangenheit zurück-, auf die Zukunft hinweis't; die Linie des Daseins ist nirgends gerade, sondern schließt im Entstehen und Vergehen sich in einen Kreis zusammen. Der Chinese hat bei allem Dasein nur den Gedanken: es ist, (damit gut); der Inder denkt dabei das Dreifache: es war nicht (sondern ist entstanden), es ist jetzt (besteht), und es wird nicht sein (sondern vergehen). Das Erste also ist das Entstehen, die Geburt: aus Dem einen, einigen Ursein sondert und lös't (entbindet) sich ein einzelnes, besonderes Dasein, ohne sich jedoch von jenem ganz abzulösen. Das Zweite ist das Bestehen, die Fortbewegung und Erhaltung des besondern Daseins in dem einen Ursein. Das Dritte endlich das Vergehen, der Tod: das einzelne Dasein kehrt in das allgemeine einige Ursein zurück; das Eine bewahrheitet sich als solches an dem Einzelnen, Besonderen dadurch, daß es dasselbe aufhebt, es in sich zurücknimmt. Diese Dreiheit, Dreifaltigkeit des natürlich-göttlichen All-Lebens wird nun in 3 Naturmächten, Naturgottheiten dargestellt: Indra, Varuna, Agni. Das sind die 3 Hauptgottheiten der Vedenreligion, der alt- und ächtindischen (von denen bei Hegel mit keiner Silbe die Rede ist). Indra ist die Naturmacht des Entstehens, die zeugende, lebenerweckende Kraft, die Ursache des Keimens und Wachsens, die Kraft des Lichtes, — unter dem Sinnbilde des lichtstrahlenden Himmels, auch der Sonne, — der erste der Götter, der Herr des Donnerkeils, welcher die dunklen Wolken zerreißt. Der Name „Indra" ist wahrscheinlich verwandt mit dem sanskr. indu, Tropfen, Saft. Vgl. Jupiter pluvius. Benfey Orient und Occid. I, S. 49. Max Müller, Wiss. d. Spr. II, 463 — und „Essays" II, 1869, S. 161 f.: Indra ist die specifisch-indische Gottheit; dagegen Dyaus = Ζεύς (dio, licht) war die Gottheit der ungetrennten Arier. Varuna (οὐρανός) ist die Naturmacht der Erhaltung des erzeugten Lebens, die ernährende, das Leben bewahrende und fördernde, bewegende, die Lebensbewegung ordnende und leitende

Macht, — unter dem Sinnbilde des bewegten und bewegenden flüssigen Elements, der Luft und des Wassers. Agni endlich ist die Naturmacht des Vergehens, des Zerstörens, die lebensfeindliche Todesmacht, — unter dem Sinnbilde des die Einzeldinge verzehrenden Feuers. Diese 3 vedischen Hauptgottheiten sind also die drei Grundgestalten der Naturkraft; das Materielle (welches in China als Yn den polarischen Gegensatz zum Kräftigen, zur Urkraft, zu Yang bildete), die Erde, hat hier keine Stelle; denn die Materie ist für den Inder gerade das Untergeordnete, Unwahre, nur scheinbar und flüchtig Daseiende. Agni ist die dem Indra gegenüberstehende Naturmacht: Indra erzeugt das Leben, Agni verzehrt es; Indra beleuchtet die Erde, in Agni leuchtet die Erde, der Stoff (das Materielle), aus sich heraus, steigt zum Himmel, zum Indra auf, verwandelt sich gleichsam in Indra, in das Licht, die Natur kehrt in ihren Anfang zurück. Das Leuchten des Himmelslichts ist die Urbedingung, der Anfang des einzelnen Lebens; das Erglühen, das Aufflammen des Materiellen ist das Ende desselben. Das Feuer ist die sich selbst aufgebende, negirende, in ihr Gegentheil, das Licht, übergehende dunkle Materie. So rein und scharf allerdings, wie hier nach gewissen und zwar zweifellos maßgebenden Stellen der Veden, wird der unterscheidende Charakter der 3 Hauptgottheiten nicht immer, nicht überall bezeichnet; wie es ja eine Eigenthümlichkeit der Phantasie ist, die Bestimmungen hinüber und herüber schweifen zu lassen, kaleidoskopisch durch einander zu werfen. Indus zwar erscheint durchweg als der Gott des reinen, hellen Himmelsgewölbes, der Sonnengott, einherfahrend mit den gelbgemähnten Strahlenrossen, ein Beschützer und Wohlthäter der Menschen, voll Freundlichkeit und Milde. Mit seiner Waffe, dem Donnerkeil, befreit er das dem Menschen so nöthige Wasser und läßt es hernieder triefen, — das Wasser, das der böse Dämon gefesselt hielt entweder in der schwarzen Wolke, die Indra dann mit dem Blitz zertheilt, oder in den Klüften der Berge, den Höhlen, die er dann spaltet, um so den Flüssen ihre Bahn zu bereiten. Letzteres wird ganz wie im Mythos des Herakles als ein Befreien der Kühe, d. h. der fruchtbringenden Wolken, aus der Höhle des Dämon geschildert. Also: die Zeichnung des Indra in den Veden läßt an Reinheit kaum Etwas zu wünschen übrig. Aber minder klar, zweideutiger ist die Gestalt des Varuna: er wird vielfach auch als Gebieter der Nacht dargestellt, der den Gestirnen ihren

Lauf vorgeschrieben, und ihm wird dann Mitra zum Begleiter gegeben, der gegen Indra und dessen Wesen nicht genau abgegränzte Gott der hellen Tagessonne; dieser wird dann mit Varuna zusammen angerufen. Und auch Agni erscheint nicht bloß als der Gott des zum Himmel aufsteigenden, sondern auch als der des vom Himmel herabkommenden Feuers, darum (wegen dieser Doppelseitigkeit) dann als der Mittler, der Bote der Götter wie Vertreter und Sühner der Menschen, der die Götter herbeiholt, damit sie theilnehmen an den Libationen der opfernden Verehrer. (Das Opfer besteht meist in geläuterter Butter, die in die Flamme gegossen wird.) Wie dem Indra, so wird auch dem Agni der Blitz zugeschrieben u. s. f. Indeß ist im Ganzen die bemerkte Dreifaltigkeit als durchgreifende Grundbestimmung der Vedenreligion festzuhalten. Jedenfalls und unbedingt ist bei allen vedischen Göttern die Naturbedeutung ihr wahres und inneres Wesen; die Personification ist noch schwach, oberflächlich, äußerlich, elementar; besonders tritt das Lichtelement als die höchste Offenbarung des Göttlichen in den Vordergrund; selbst der sanskritische Name der Gottheit, Deva, bedeutet das Glänzende, Lichte (vom Stamme div = leuchten). Ueber der Vielheit (und näher der Dreiheit) des göttlichen vergötterten Naturlebens kommt aber allmählich, in den späteren Theilen der Veden, sodann im Gesetzbuche des Manu und vollends im Vedanta, auch die Einheit, also eine Dreieinigkeit des Göttlichen (θεῖον), wenn auch immer nur schwankend, zum Bewußtsein. Die Dreiheit der göttlichen Naturmächte — Indra, Varuna, Agni; Licht, Luft, Feuer; erzeugende, erhaltende, zerstörende Kraft — wird als die dreifache Weise Eines Lebens gefaßt. Das Entstehen, Bestehen und Vergehen fordern ein Sein, welches entsteht, besteht und vergeht; dieses Sein ist nicht eins von jenen dreien, sondern hat jene drei als Zustände an sich; jene drei sind also nur an einem Anderen, und dieses Andere ist Eins und liegt jenen Dreien zu Grunde. Das einige Sein ist verschieden von den drei göttlichen Naturmächten, sofern es Eins ist; aber es ist hinwiederum auch eins mit ihnen, sofern es in ihnen sich offenbart. Dieses einige Sein wird nun das Brahma genannt, d. h. das Große, Erhabene. (Von Brahma als Neutrum ist das Masculinum Brahma zu unterscheiden, welches Letztere die mythologische Einzelgottheit ist, die in der späteren Epenzeit als einer der drei oberen Götter erscheint (neben Vischnu und Siwa). Der Name

Brahma bedeutet Gebet, im Sinne eines ungestümen Bittens und Forderns; denn die Wurzel brih heißt zunächst „anstrengen, mit Anstrengung bewegen"; Brahma also zunächst wohl Anstrengung, Erschütterung, dann die tiefste Erschütterung des menschlichen Gemüths in der Richtung auf die Gottheit, im Gebet, und ferner heilige Handlung überhaupt; von der weiteren Bedeutung der Wurzel brih: „erhaben" ist wahrscheinlich die Bedeutung Brahma als das Erhabene, Große abzuleiten. Das Zwiefache läßt sich vereinigen, sofern eben das in die Höhe Bewegte das Erhabene ist. Denkt man nun bei dem Ausdruck „Brahmanenreligion" an das Neutrum Brahma, an dieses einige, über die drei Hauptgötter erhabene, Ursein und an die priesterlichen Verkünder dieses Einen: so kann auch die ursprüngliche, altindische Vedenreligion mit Recht als Brahmanenreligion bezeichnet werden; nicht aber, wenn man dabei das Masculinum Brahma, den einen von drei Göttern, die erst später auftreten, im Sinne hat. Diesen Gott haben die Brahmanen erst gemacht; sie sind dagewesen vor ihm, haben nicht von ihm ihren Namen. Das neutrale Brahma wird auch Mahan-Atma genannt, d. h. „der große Geist", auch Aum oder Om (altpersisch = „es", das Seiende schlechthin). Schon hieraus läßt sich abnehmen, daß es Geist nur im niedrigsten Sinne des Wortes ist, nur sofern es nicht Stoff, sondern wesentlich Kraft ist. Nimmermehr ist es Geist in unserem Sinne, ein selbstbewußtes, denkendes und wollendes Wesen, nimmermehr wahre Persönlichkeit. Alle an solche geistige Prädicate anklingenden Bezeichnungen des Urwesens, des Ureins, sind, dem ganzen Zusammenhange des indischen Bewußtseins gemäß, nur als poetische Personification, als bildlicher Ausdruck zu fassen, sind eine die Natureinheit verbergende Maske. An eigentlichen Monotheismus ist schlechterdings nicht zu denken. Der Schein eines solchen entsteht, auch abgesehen vom Brahma, oft innerhalb des Kreises der indischen Religion. Es wird allerdings oft nur ein Gott angerufen; aber während dessen werden die anderen Götter nur vergessen, jener eine (Indra oder Varuna) repräsentirt nun alle. So verschwindet der Schein. Höchstens bildet sich die Vorstellung eines obersten Gottes als der Spitze der anderen; aber auch diese Vorstellung schwankt, bleibt ihnen selbst ungewiß. „Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?" heißt es sehr bezeichnend vielfach als Schlußzeile, oder, wie Max Müller übersetzt (Essays I, 25 ff.):

den wir mit Opfern ehren? in einem hierauf bezüglichen Hymnus. Rig-V. X. 121. Bisweilen wird auch wieder der erste der drei Hauptgötter, Indra, oder dessen glänzendste Erscheinung, die Sonne, bildlich statt des über die 3 erhabenen Ureins gesetzt. Und wenn dann die Sonne „die Alles wissende" heißt, so bezeichnet das nicht ein wirkliches Bewußtsein, sondern nur die Alles durchdringende Macht des göttlichen Lichtes, wobei freilich noch das religiöse Moment hinzutritt, daß das Licht als eine göttliche Macht in eine wirkliche Lebensbeziehung zu den Dingen tritt, daß Alles, was geschieht, im Bereiche des göttlichen Lebens geschieht und dasselbe berührt. Diese innere Lebensbeziehung ein Wissen und Fühlen und Wollen zu nennen, liegt der Phantasie, einem phantasirenden Denken sehr nahe; wir dürfen aber nicht unseren höheren Begriff des Geistes auf diesen Naturgeist übertragen. Daß es mit den Prädicaten des Wissens und Wollens nicht Ernst ist, geht schon daraus hervor, daß nach indirecter Ansicht das bestimmte Erkennen und das Selbstbewußtsein und der bestimmte Wille nicht der wahre Zustand des menschlichen Geistes sind, sondern gerade das, was nicht sein soll. Alles wirkliche Erkennen und Wollen setzt Unterschiede voraus und gehört darum — meint der Inder — der Welt der Vielheit an; Gott würde durch ein wirkliches Alleswissen in das Gebiet der Vielheit hineingezogen werden. Dieß weis't der Brahmane mit Entschiedenheit zurück und das — (also auch hier wieder das Gewissen, das sittliche Sichgewußtwissen von dem Allwissenden) — ist der Punkt, an welchem die christlichen Missionare einsetzen müssen, um den gebildeten Indern den gewaltigen Unterschied zwischen dem christlichen Gott und dem ihrigen, der christlichen Trinität und der indischen, begreiflich zu machen. Die altindische Religion ist und bleibt Naturreligion und zwar — verglichen mit der später zu behandelnden persischen Ormuzdreligion — eine Religion des ungetrübten Naturlebens, weil nach dem Glauben der Inder eine die zügellosen Naturmächte bändigende, die dem Menschen feindlichen Wirkungen leicht beseitigende göttliche Macht da ist, deren Beistand der Mensch sich durch Gebet und Opfer sichern gelernt hat. Diesem Charakter wird Max Müller's s. g. „solare" Theorie mehr gerecht als Kuhn's s. g. „meteorische", die Grundbegriffe und ihre Wörter auf Sturm, Unwetter ꝛc. deutende Theorie. Vgl. Max Müller Wiss. d. Spr. II, S. 548—551. So viel über die altindische, die Veden-Religion.

Von etwa 500 v. Chr. an beginnt die Umgestaltung dieser altindischen Religion in diejenige Form, die in den großen Epen Ramayana und Mahabharata ausgeprägt ist, — in die Epenreligion, die von den Brahmanen herstammende gewöhnlich s. g. Brahmanenreligion. Die Veränderung erfolgte bei dem Eindringen des Volkes aus seinem früheren Wohnsitz am Indus (aus dem Pendschab, aus der Pentapotamia); s. A. v. Humboldt's „Kosmos" II, 197 f.) in die südlichen Gegenden des Ganges, wo sich erst die bekannten 4 Kasten ausbildeten: I die der Brahmanen oder Priester, II die der Xatrija oder Krieger, III die der Vaicja oder Ackerbauer und Gewerbtreibenden, endlich IV die der Çudra, der rechtlosen Knechte. Die drei oberen gehören zusammen als Glieder des erobernden Volkes; die vierte ist das besiegte einheimische Volk, die von jenen völlig getrennte Klasse der überzähligen „Fremdlinge". Das Wesen der ersten Kaste ist die Heiligkeit, das der zweiten die Macht, das der dritten der Reichthum, das der vierten (passive) Verachtung (Verachtet-sein) und Unterthänigkeit. Sie wird deßhalb auch dunkelfarbig abgebildet. Die Krieger scheinen die kleinen Könige der früheren Zeit zu sein, die sich bei der Eroberung des Landes am Ganges zu einem lose zusammenhängenden Adel, selbst herabsetzten; nur hieraus erklärt sich, wie die Priester, die Träger der Intelligenz, sich des ersten Ranges bemächtigen konnten. Sie, die Brahmanen, haben, wie schon bemerkt, ihren Namen nicht von dem einzelnen Gotte Brahma (masc.), den vielmehr sie erst gebildet haben, sondern von dem Neutrum Brahma, als die Vollzieher des Gebets, Vertreter des Heiligen, Großen, Erhabenen. Von ihnen wird die mehr noch den objectiven Naturcharakter des göttlichen Seins festhaltende Vedenlehre in eine eigentliche Mythologie umgeformt. Die aus dem Ursein erzeugten, früher nur in schwacher, blasser, verschwimmender (elementarer) Personificirung auftretenden Mächte werden schärfer und sinnlich faßbarer ausgeprägt, aus dem gegenständlichen Natursein mehr in das Menschliche hereingezogen. An die Stelle des Waltens von Naturkräften treten Handlungen, an die Stelle der Kosmogonie eine wirkliche, fertige Mythologie. Das früher Unkörperliche wird verkörpert: die Verkörperungen Vischnu's bilden den Hauptinhalt der beiden Epen. Zwar das einige göttliche Ursein, Brahma (neutr.) oder auch Parabrahma genannt, bleibt auch in der epischen Vorstellung schlechthin überweltlich, unsichtbar, in sich verschlungen, in heiligem Dunkel ruhend; an

dieses ewige Ureins wagt sich die mythenbildende Dichtung nicht heran; es bleibt, nie sich offenbarend, im geheimnißvollen Hintergrunde verborgen; es hat keine Mythologie, keinen Cultus, keinen Tempel (wie Roth hinzufügt: mit Ausnahme von einem oder zweien in irgend einem Winkel Indiens, die nichts beweisen). Aber dieses Brahma entfaltet sich nun in drei Einzeloffenbarungen (das Ganze als solches offenbart sich, wie gesagt, nie) so, daß die 3 alten vedischen, nur schwach personificirten Naturmächte durch 3 bestimmter (menschlicher) gezeichnete, im Namen und in der Form von ihnen durchaus verschiedene, im Wesen allerdings mit ihnen übereinstimmende Göttergestalten verdrängt werden: durch die Gottheiten: Brahma (masc.), Vischnu und Çiva. Unter diese werden die alten Vedengötter in der epischen Mythologie degradirt, die ehedem höchsten werden jetzt Götter zweiten Ranges. Der Brahma ist die Gottheit des Entstehens, des Anfangs, des Lichtes, des Himmels, der Sonne, entsprechend dem vedischen Indra; Vischnu die Gottheit des Bestehens, des lebendigen Daseins, der Lebensbewegung, der Luft, der Oberwelt, entsprechend dem vedischen Varuna; Çiva endlich die Gottheit des Vergehens, des Todes, der Zerstörung, des verzehrenden Feuers, der dunklen Unterwelt, — entsprechend dem vedischen Agni. Die 3, Brahma, Vischnu, Çiva, wurden dann zusammengefaßt in der s. g. Trimurti, Dreifaltigkeit, und später symbolisch dargestellt als Ein Leib mit drei Köpfen. Der Dichter Kalidasa singt von diesen 3 Manifestationen der Gottheit u. A.:

„In drei Personen zeigt sich Gott, der Eine,
Von denen später nicht noch früher keine;
Von Çiva, Vischnu, Brahma, wer es sei,
Ist jeder jeder in der seligen Drei".

(Max Müller „Essays" I, 1869, S. XV f.) Diese Trimurti findet sich, wie der Brahma, weder in den Veden noch im Gesetzbuche des Manu, sondern gehört eben der Epenzeit an. Vischnu und Çiva kommen zwar in den Veden vor, haben in ihnen aber eine untergeordnete Stellung. In den Veden ist Vischnu dem Kreise des Indra verwandt, ist das Licht bei'm Aufgang, auf der Höhe und im Niedergang. Im Gangesthale entwickelt sich der Dienst desselben als der Lebenskraft der Natur. Er ruht schlummernd auf dem Lotosblatte und erwacht am Ende der Regenzeit, wenn die Erde sich neu belebt. Er findet die ausgebreitetste Verehrung, wie denn sein

mildes Wesen am besten die im südlichen Lande weichgewordene Natur des Volkes abspiegelt. (Vgl. Carl Ritter, „Allg. Erdkunde" Vorlsg., 1862, S. 189) (wo er feige und heroische d. h. gebirgedurchbrechende Ströme unterscheidet: der Indus heroisch; der Ganges feige, daher weiblich: die Ganga „die nur sanft neben dem Gebirgsfirste .... dahin gleitet"). Der Cultus des Çiva scheint seinen Ursprung im Gebirgslande des Himalaya zu haben; er gilt als der Gott der Natur im Aufruhr, in ihrer zerstörenden Gewalt, wird mit einem Halsbande von Todtenschädeln abgebildet. Sein Dienst ist enthusiastisch, orgiastisch, zu Selbstmord und Verstümmlung reizend; unter seinen großen Wagen mit metallenen Rädern stürzen sich freiwillig seine Verehrer und lassen sich tödten. Oder sie werfen sich in den Ganges. Auch die Kranken, von den Aerzten aufgegebenen Angehörigen, wirft noch heute der Hindu in den Ganges, nachdem er ihnen Mund und Nase mit „heiligem Schlamm" gefüllt. Erholen sie sich etwa, oder nimmt ein barmherziger Europäer sich ihrer an, so dürfen sie doch nie wieder in die Heimat, zu den „Lebenden", zurückkehren; sie wohnen in den s. g. „Dörfern der todten Menschen". cf. Prof. Ed. Hildebrandt's „Reise um die Erde", 2. Aufl. I. Bd., 1870, S. 122. Diese beiden Culte, den Vischnu- und den Çiva-Cult, fanden die Brahmanen vor, ehe sie ihren Brahma bildeten, und das Wahrscheinlichste ist, daß sie, zur Bekämpfung des in Indien aufkommenden Buddhismus und seiner den Charakter der philosophischen Abstraction an sich tragenden Religionsform, den beiden volksthümlichen Culten die Hand boten und mit ihrer Hinzunahme, unter dem Vorwiegen des Gebildes ihrer Abstraction, des masculinischen Brahma, die ebenfalls abstracte Trimurti gestalteten (um so ein Seiten- und Gegenstück zum Buddhismus zu haben). Außer den drei hervorragenden Göttern findet sich nun in den Epen eine Unzahl anderer, die theils aus der Vedenlehre überkommen sind, theils neu auftreten. Indra erscheint immer noch, als Himmelsgott und als Fürst, über anderen Göttern, aber steht doch niedriger als jene drei. Die Götterwelt tritt in sehr sinnlich-anschaulicher Weise auf. Dem Sinnengenuß wird auch in der Götterwelt, im Himmel gehuldigt: die Gandharven, die himmlischen Musiker und Tänzer, und die Apsaras, die üppigen Nymphen der Lust, spielen dabei eine bedeutende Rolle. Alle diese Götter — das Urbrahma natürlich ausgenommen — sind von den Menschen nur dem Grade, nicht dem

Wesen nach unterschieden, und die Frommen treten in ihre Reihen; sie haben einen feineren Körper als der Mensch, einen ätherischen Leib, sind dem Menschen an sich (wenn sie sich nicht incarniren) unsichtbar, oder leuchten als die Sterne am Himmel. Niedere Geister sind überall zahlreich, gute sowohl, die Suren, als böse, die Asuren. Endlich wird noch jedem der großen Götter eine weibliche Gottheit beigegeben. So ist das Ganze der späteren Brahmanenreligion ein wüstes, weitschichtiges Durcheinander von Göttern und Götterkreisen, wie es nie im Volke Wurzel gefaßt hat und fassen konnte. Umgeben mit einer Hülle von Satzungen, Opfern, werkheiligen Verrichtungen, ließ es das Volk in einen heillosen Götzendienst verfallen, wobei die großen Götter, zur Veranschaulichung ihrer Macht, in fratzenhafter Form, mit vielen Armen, Beinen ꝛc. dargestellt wurden. Die Epen berichten wieder und immer wieder von Incarnationen derselben (avatara), unter denen namentlich die des Vischnu als Krischna sehr ausführlich beschrieben werden. Eben so vag und ungeheuer wie diese nebelhaften Vischnu-Incarnationen sind die verschiedenen Kosmogonieen, welche bald die Welt aus einem großen Ei entstehen lassen, dessen obere Hälfte den Himmel, dessen untere die Erde bildet, bald den Körper des Brahma zu Grunde legen, um den Ursprung der verschiedenen Kasten zu erklären, so daß aus seinem Haupte die Brahmanen, aus seiner Brust die Krieger ꝛc. hervorgingen. Vgl. A. v. H. „Kosmos“ I, 299: „Nach einer indischen Urmythe trägt ein Elephant die Erde; er selbst, damit er nicht falle, wird wiederum von einer Riesen-Schildkröte getragen. Worauf die Schildkröte ruhe, ist den gläubigen Brahminen nicht erlaubt zu fragen.“ In reinerer Lehrform ist die Welt nichts Anderes als die entfaltete Gottheit nach ihren 3 Seiten (Eigenschaften): Anfangen, Sein, Aufhören; Entstehen, Bestehen, Vergehen. Sie ist das in die Unterschiede dieser 3 Seiten eingegangene Brahma, hat dessen Wesen zu ihrem Inhalt, ist eine Brahmawelt, eine göttliche, eine Licht-Welt, hat in dem Gott ihr wahres Sein. Aber als aus ihm ausgeflossen, als das entfaltete, differenzirte Brahma ist sie nicht das reine, ungetrübte Urbrahma selbst, sondern ist dessen Zertheilung, Entäußerung, Negation. Sie ist der geopferte Gott, das Gegentheil des einen, unterschiedslosen Urwesens, die Trübung des reinen Urlichtes, und so gefaßt, ist die Welt eine ungöttliche, hat sie das Nichtsein, ein unwahres, täuschendes, nur schein-

bares Sein, die Maja, zu ihrem Wesen. Aufgabe des Menschen, und vorzugsweise des Brahmanen, des heiligen Menschen ist, diesen Schein aufzuheben und sich in das Ureins, das Brahma, zu versenken durch Meditation und Askese. Nur durch die äußerste Askese kann jemand aus den anderen Kasten zu der Würde eines Brahmanen aufsteigen; ja auf diesem Wege kann man selbst zur Würde eines Gottes gelangen. Solche Asketen, Büßer, werden dann angeblich von den Göttern selbst durch verführerische Weiber und dgl. versucht, in ihrem Vorhaben gehindert; bleiben sie aber standhaft, dann wird ihnen von der ganzen Natur und auch von den Göttern gehuldigt. Derartige Scenen aus den Epen finden sich noch jetzt in großen Basreliefs aus Fels gehauen. Dieß der Inhalt der späteren indischen Religion, der Epenreligion. Ihre Darstellung wird uns bestätigt haben, was wir in § 21 zum Voraus bemerkten, daß ein wahrer, innerer (religiöser) Fortschritt der heidnischen, der Natur-Religionen als solcher durchaus nicht ersichtlich ist, sondern dieselben, je mehr sie sich (formell) ausbilden, desto mehr auch ihrem Untergange entgegenreifen.

§ 27. Jener innere Widerspruch der Naturgottheiten, welchen der indische Geist in die unterschiedslose Einheit des neutralen Brahma auflöste, beginnt in der vorderasiatischen Religion religiös fühlbar zu werden, und es kommt hier das von dem Zwiespalte des Naturlebens, von der Nichtigkeit (Negativität) einer schon den Keim des Todes in sich tragenden Geburt aller Dinge ergriffene Bewußtsein, welches in der Mythologie und in dem Cultus nur seine eigene innere Entzweiung projicirt, zu religiösem Ausdruck. Die Hauptgestalten dieser Religion waren, unter den verschiedensten Benennungen wesentlich identisch, eine große Naturgöttin, die Mutter alles Lebendigen, und ein ihr als Gatte oder Sohn, oder Liebling beigesellter, todbringender, aber auch selbst leidender, sterbender und wiederauflebender Gott. Der Letztere hieß in Babylon Bel, in Tyrus und den Colonien Baal, Melkarth, Moloch, an der philistäischen Küste Dagon ꝛc. Die Göttin wurde in Babylon Mylitta genannt, anderwärts Astarte, an der philistäischen Küste Derketo oder Atergatis (wie Dagon nach unten fischförmig gedacht) ꝛc. Die

Verehrung derselben culminirte in der Darbringung des auf die geschlechtliche Zeugung activ wie passiv Bezüglichen, in der Tödtung, gewöhnlich Verbrennung der Kinder, in der Preisgebung der Weiber, in der Selbstentmannung. Auch in der Trauer um den Verlust und in der Freude über das Wiederfinden des besonders nur zu Byblos (dem jetzigen Djebail) verehrten Adonis, des Lieblings der Astarte, bekundet sich auf prägnante Weise die Zerrissenheit des vorderasiatischen Religionsbewußtseins, welches mit orgiastischem Lärm den inneren Zwieklang zu übertäuben sucht.

Im Bereiche der indischen Religion, sowohl der altindischen wie der späteren Epenreligon, war das vergötterte Naturleben und — auf der subjectiven Seite dem entsprechend — das menschliche religiöse Bewußtsein desselben insofern ein ungetrübtes, in sich einiges, als, bei allem Wechsel des Entstehens, Bestehens und Vergehens, sich doch schließlich, mit oder wider Willen des Menschen, Alles, aller Zwiespalt, alle Differenz, in die unterschiedslose Einheit des neutralen Brahma auflösen muß und auflös't. Anders in der s. g. vorderasiatischen Religion, zu welcher wir jetzt übergehen, d. h. in der Religion derjenigen Völker, die vom Südostende des schwarzen Meeres bis an die Nordspitze des persischen Meerbusens wohnen, vorzugsweise der Syrer und Phöniker. Hier beginnt die Endlichkeit, Gegensätzlichkeit, ja der innere Widerspruch der Naturgottheiten in's religiöse Bewußtsein einzutreten; hier kommt das von dem Zwiespalte des Naturlebens, von der Geburt und dem Tode aller Dinge, ergriffene und dahingenommene Naturbewußtsein, welches in der Göttergeschichte und Götterverehrung nur seine eigene Zerrissenheit, zumeist unter der Form des Geschlechtsdualismus, aus sich herausstellt und anschaut, zu religiösem Ausdruck. Die Hauptgestalten dieser vorderasiatischen Religion, einer der scheußlichsten von allen geschichtlich bekannten, deren nackte Greuel wir jedoch nicht verschleiern dürfen, waren eine große Naturgöttin, die Mutter alles Lebendigen; und ein ihr als Gemahl, Liebling oder Sohn verbundener, dem Leiden und dem Tode verfallener Gott. Die Wahrnehmung, wie im menschlichen Leben und in der ganzen Natur schon mit der Empfängniß und mit der Geburt der Schmerz und die Gefahr verknüpft ist, wie immer wieder auf den Sommer der Winter, auf den

Winter der Sommer folgt, wie die Wesen sich gegenseitig zerstören, um eins durch das andere sein Dasein zu fristen, wie immer aus dem Tode neues Leben entsprießt, und gerade aus der Verwesung die Pflanze ihre Nahrung zieht, so daß in der Auflösung animalischer Körper die stärkste Nahrungskraft für das vegetabilische Leben liegt, — dieses allgebietende, unerbittliche dermalige Welt-Gesetz des Todes aus dem Leben und des Lebens aus dem Tode war es, was in seiner Wirkung auf die Phantasie der dem Naturleben völlig zugekehrten, physisch und geistig von ihm unterjochten Stämme jene Göttergestalt und die entsprechenden Mythen hervorgerufen hatte. Wie der Mensch sich hineingestellt fühlte in eine stete Umwälzung von Leben und Tod, wie ihm das Universum als Tempel und Grab, als Altar und Sarg erschien: so mußte auch sein ganz dem Naturgebiet angehöriger und darin beschlossener Gott abwechselnd leben und sterben, sterben und aufleben (ähnlich dem Vogel Phoenix der Fabel) und wenn ihm das Beste und Kostbarste aus den lebendigen Wesen zum Opfer gebracht wurde, so mußte er selbst auch als ein Opfer des gewißen Todesgesetzes fallen. Dieß der allgemeine Gesichtspunkt. Wir betrachten nun die bestimmtere Ausprägung dieser Religion.

Als wir von der Astrolatrie handelten, bemerkten wir ausdrücklich, daß sie völlig-rein oder unvermischt sich bei keinem Volke geschichtlich nachweisen lasse, nur verhältnißmäßig am reinsten bei den Chaldäern in Babylon. Wir erwähnten schon damals des babylonischen Gottes Bel (Belus) und seines Tempels, verschwiegen jedoch, was damals ohne Belang war, jetzt aber unsre Beachtung in Anspruch nimmt, daß diesem Gotte eine Göttin, Mylitta, beigesellt war, welche beweis't, daß sogar die chaldäisch-babylonische Religion nicht gänzlich aufging in Astrolatrie. Die Mylitta nämlich scheint auch hier, in Babylon, die große Mutter des Lebens, die Göttin der Geburt und Beschützerin der Fortpflanzung gewesen zu sein. Das ganze weibliche Geschlecht des Landes diente ihr dadurch, daß es sich Fremden preisgab. In dem Haine der Göttin saßen die Babylonierinnen mit einem strickartig gewundenen Kranze um den Kopf; keine durfte nach Hause gehen, bis ein Fremder ihr ein Geldstück in den Schooß geworfen und sie im Namen der Göttin Mylitta aufgefordert hatte, ihm zu folgen; nie durfte sie ihn zurückweisen; war sie aber durch seine Umarmung der Göttin geweiht, dann konnte man,

nach Herodot's Bericht (I, 181), sie auch für das größte Geschenk nicht noch einmal gewinnen. Diese schmachvolle Sitte bestand schon Jahrhunderte vor Herodot. „Die Weiber sitzen — heißt es in dem bekannten Briefe des Jeremias, Buch Baruch 6, 42 f. nach der Uebersetzung de Wette's —, mit Stricken angethan, an den Wegen und räuchern mit Kleie; wenn nun eine derselben von einem Vorübergehenden weggezogen . . ., so spottet sie ihre Nachbarin aus, daß sie nicht auch, wie sie selbst, gewürdigt und ihr Strick zerrissen worden."

Dieselben beiden Gottheiten, Bel und Mylitta, kehren, unter anderen Namen, doch dem Wesen nach identisch, bei allen hier in Betracht kommenden Völkern wieder. In Tyrus und den Colonieen war Baal (eben = Bel) anfangs bildlos verehrt worden; aber bald hatte sich sein Dienst zu einer sehr üppigen, von einer zahlreichen Priesterschaft verwalteten, Idololatrie ausgebildet, die ihren Hauptsitz in Tyrus hatte. Von der Menge der Baalspriester giebt die Thatsache eine Vorstellung, daß in dem kleinen Königreich Israel (nach 1 Kön. 18, 19) allein 450 Priester des Gottes neben 400 Priestern der betreffenden Göttin (Aschera, Astarte = Mylitta) waren. Sein Bild saß auf Stieren; denn der Stier war das Symbol der männlichen Naturkraft. Da die vorderasiatischen Völker insgesammt eigentlich, wie gesagt, nur zwei Naturgottheiten, eine männlich zeugende und eine weiblich empfangende, unterschieden: so war Baal zugleich elementarischer und siderischer Natur. Als Elementargott war er der Gott der schaffenden, überall Leben hervortreibenden Kraft, insbesondere des Feuers; dabei war er aber auch Sonnengott und erhielt als solcher, menschlich abgebildet, den dieser Gottheit eigenen Strahlenkranz um das Haupt; in dieser und jener Eigenschaft ward er zugleich als Gebieter des Himmels und der von ihm befruchteten Erde gedacht. Demnach schien der in den syrischen Städten Heliopolis, Palmyra ꝛc. verehrte Baal den Griechen ihr Helios zu sein, und auf einer Inschrift zu Palmyra heißt er in der That Baal = Schemesch, Herr der Sonne. Euhemeristisch gedeutet, im Sinne jenes Euemeros, des unter dem macedonischen Cassander (311—298 v. Chr.) lebenden griechischen Rationalisten erscheint er als der älteste König aller der Staaten und Völker, die ihn verehrten, der Assyrier, Babylonier, Phöniker, Cyprier, Karthaginienser, Lydier, und wie Zeus sein Grabmal in Kreta hatte, so gab es auch

ein Grabmal, gab es Gebeine des Bel (Baal) in Babylon, in Tyrus, in der phönicischen Colonie Gades. — Der canaanitische Moloch (König) war derselbe Gott nach seiner grimmigen, zerstörenden Seite, der Gott des fressenden Feuers, die Gluthsonne, welche das Land mit Unfruchtbarkeit und Pest schlägt, die Quellen austrocknet und giftige Winde erzeugt. Sein Hauptopfer waren bekanntlich Kinder. Die gräßliche Sitte hatte ihren Grund in der Vorstellung, daß Kinder theils als das theuerste Gut der Eltern, theils als verhältnißmäßig reine, unschuldige Wesen die wohlgefälligste Gabe, das den Zorn der Gottheit am sichersten besänftigende Sühnmittel seien, daß ferner der Gott, zu dessen Wesen die zeugende Naturkraft gehörte, auf das vom Menschen geschlechtlich Erzeugte gerechten Anspruch habe. Die Opfer wurden verbrannt; das Leben, das der Feuergott gegeben, sollte er auch durch die verzehrende Flamme wieder zurücknehmen. Die rabbinische Beschreibung des Molochbildes, als einer menschlichen Figur mit einem Stierkopf und ausgestreckten Armen, wird durch den Bericht Diodor's über den carthaginiensischen Kronos (d. h. den Moloch) bestätigt. Das metallene Bild ward durch ein innen angezündetes Feuer glühend gemacht, und die Kinder, in seine Arme gelegt, rollten von da in den feurigen Schooß hinab. Der Erfolg des Opfers war durch die freiwillige Darbringung von Seiten der Eltern bedingt; selbst der Erstgeborene oder gar das einzige Kind der Familie wurde hingegeben. Durch Liebkosungen und Küsse erstickten die Eltern das Geschrei der Kinder; denn das Opfer sollte nicht weinen. Die Mutter, erzählt Plutarch, stand dabei ohne Thränen und Seufzer; seufzte sie dennoch und weinte sie, so verlor sie die Ehre, das Kind aber wurde gleichwohl geopfert. Solche Opfer wurden theils alljährlich, an einem bestimmten Tage, theils vor großen Unternehmungen und bei allgemeinen Unglücksfällen, um den Zorn des Gottes abzuwenden, dargebracht.

Eine andere Form des Baal war Melkarth (d. h. der Stadtkönig), der Stadtgott von Tyrus, dessen Dienst durch die von dort ausgegangenen Colonieen weit am Mittelmeer herum verbreitet worden war. Dieser Beschirmer von Tyrus war der phönicische Herakles, zugleich Sonnen- und Feuergott, daher auf seinen Altären ein ewiges Feuer unterhalten wurde; euhemeristisch: Stammkönig und heroischer Führer von Völkerzügen; von ihm sind die asiatischen Mythen des Kampfes mit dem Löwen, der Selbstverbrennung auf

dem Scheiterhaufen, und andere in die griechische Herakles-Sage übergegangen. — In der Astarte der westasiatischen Völker erkennen wir wieder die große, dem Baal zur Seite stehende Naturgöttin, die Sternen-Regentin, Himmelskönigin, Mondgöttin, die Mutter des Lebens und Göttin der weiblichen Fruchtbarkeit. Das Menschenopfer, das dieser Göttin gebracht wurde, bestand auch hier (wiederum) in der Preisgebung der Weiber. In ihrem Tempel oder in dem dazu gehörigen Haine überließen sich die Frauen den Besuchern des Festes. Sie war die Schutzgöttin von Sidon. Griechen und Römer nahmen sie bald für Hera (Juno), weil sie die oberste weibliche Gottheit der Asiaten war, bald für Aphrodite (Venus) wegen des ihr gewidmeten Dienstes der Unzucht. Diese in der alten Welt so weit verbreitete abscheuliche Unsitte, der Wahn, daß der Gottheit nichts Angenehmeres erwiesen werden könne, als ein solcher Dienst der Unzucht, hatte tiefe Wurzeln in den Vorstellungen der asiatischen Völker. Wo die Gottheit selbst geschlechtlich aufgefaßt wurde; wo zwei Hauptgottheiten, eine männliche und eine weibliche, einander gegenüberstanden: da erschien das geschlechtliche Verhältniß als etwas im Wesen der Gottheit selbst Gegründetes, der sexuelle Trieb und dessen Befriedigung als das, was auch am Menschen der Gottheit am meisten entspreche. So wurde die Wollust zum Gottesdienste, und da der Grundgedanke des Opfers der der Hingebung des Menschen an die Gottheit ist, so meinte das Weib der Göttin nicht besser dienen zu können, als durch Prostitution.

Dieselbe Naturgottheit besaß unter dem Namen der „syrischen Göttin" in der κατ' ἐξοχήν so genannten „heiligen Stadt", zu Hierapolis in Syrien, einen der berühmtesten und prächtigsten Tempel der alten Welt. Ihr Bild, wie Lucian es beschreibt, gehörte der späteren Periode des dort herrschenden Hellenismus an, und so stellte es unter griechischem Einflusse eine pantheistische Gottheit dar. Denn die Griechen hatten, wie sich am gehörigen Orte näher zeigen wird, das weibliche Naturprincip in viele einzelne Göttergestalten zersplittert und fanden daher von jeder ihrer Göttinnen Züge an dieser Einen umfassenden Gottheit der Asiaten. Zwar als Hauptgöttin oder Himmelskönigin galt sie ihnen für Hera; sie erkannten aber an ihr auch etwas von Athene, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis und den Mören; in der That kam sie der phrygischen Kybele am nächsten. Sie trug Scepter und Spindel in den Hän-

den, Strahlen und eine Mauerkrone auf dem Haupte; auch den Gürtel trug sie, einen sonst nur der Aphrodite Urania zuständiger Schmuck, und ihre goldene Statue saß neben der des Baal-Zeus auf einem mit Löwen bespannten Wagen; ein an ihrem Kopfe angebrachter Stein erleuchtete Nachts den ganzen Tempel. Man hielt sie für Eins mit der Atergatis oder Derketo, die an der philistäischen Küste in Fischgestalt verehrt wurde. (Zu dieser Derketo gehörte, in Gaza und allen philistäischen Städten, als männlicher Gott Dagon; seine Statue hatte ebenfalls menschlichen Kopf und Hände an einem Fischkörper. Diese Fischgestalt der beiden Gottheiten Dagon und Derketo, die damit als Meergötter bezeichnet wurden, war etwas der philistäischen Küste zum Unterschied von dem übrigen Syrien Eigenthümliches: wobei nicht zu übersehen ist, daß die Fische als „Thiere der starken Fortpflanzung" galten. (Pfleiderer „Die Religion" II, 62.) Mit dieser Derketo also ward die „syrische Göttin" im Glauben ihrer Verehrer identificirt.) Der Cultus zu Hierapolis war beiden, dem Baal und der Göttin, gewidmet. Der Tempel war so überreich, daß Crassus mehrere Tage brauchte, um alle goldenen und silbernen Gefäße und andere Kostbarkeiten desselben zu wägen. Aus Arabien, Babylonien, Assyrien, Phönicien, Cilicien, Cappadocien, also von allen Völkern semitischer Zunge, waren die Gaben zusammengeflossen. Im Tempelhofe befanden sich zahme, heilige Thiere in großer Zahl, dann der Teich mit heiligen Fischen. Priester und Tempeldiener waren in solcher Menge vorhanden, daß Lucian über 300 derselben bei einem Opfer beschäftigt sah. Dazu kamen Schaaren von Flötenbläsern, Gallen und in Begeisterung rasenden Weibern. Am Frühlingsfeste, welches die Einen das Brandfest, die Anderen das Fackelfest nannten, und zu welchem die Besucher aus allen Ländern zusammenströmten, wurden große Bäume mit den daran hängenden Opfern verbrannt. Auch Kinder wurden geopfert, indem man sie, in einen Schlauch gesteckt, vom hohen Tempel in die Tiefe schleuderte mit den Worten: „das sind Kälber, und keine Kinder". Im Vorhofe des Tempels zu Hierapolis standen zwei riesengroße Phallen. Unter dem aufregenden Getöse der Pauken, Flöten und begeisterter Lieder schnitten sich die Gallen in die Arme, und auch an den Zuschauern äußerten sich die Wirkungen dieses Anblicks und der begleitenden Töne so mächtig, daß ihre Leibes- und Seelenkräfte dadurch in Aufruhr geriethen und auch sie von der

Lust, sich selbst zu zerfleischen, und zu verstümmeln ergriffen wurden. Gleich den Priestern der phrygischen Kybele, ergossen sich auch die Geweihten der syrischen Göttin in herumziehenden Bettlerbanden über den ganzen damals bekannten und bewohnten Erdkreis. Ein verschleiertes Bild oder Symbol ihrer Göttin mit sich führend, in buntfarbige Frauengewänder gekleidet, Gesicht und Augen nach Weiberweise bemalt, wanderten sie, mit Schwertern und Geißeln bewaffnet, von einem Orte zum anderen, versetzten sich durch einen wilden Tanz in bacchantische Ekstase, wobei ihre langen Haare durch den Koth schleiften, zerbissen sich die Arme und brachten sich dann Schnitte mit den Schwertern bei, oder geißelten sich zur Buße für einen angeblich gegen die Göttin begangenen Frevel. Es war eine Kunst, die man gelernt und geübt haben mußte, sich bei diesen, zum Behuf des Geldeinsammelns veranstalteten, Scenen so zu schneiden, daß man sich nicht allzu bedeutende Wunden beibrachte. — Endlich ist noch, bei Besprechung der vorderasiatischen Religion in Kürze der Adonisdienst zu erwähnen. Adonis oder Thammus (anderwärts auch Attes und sonstwie genannt), der leidende Naturgott und Liebling der Göttin, wurde fast nur in Byblos verehrt; in den sonstigen eigentlich phönicischen und sidonischen Städten und in den phönicischen Colonien, überhaupt da, wo Melkarth (Herakles) verehrt wurde, gab es nicht, wie oft fälschlich behauptet wird, einen Cultus des Adonis. Der erste Tag des Adonisfestes war der Trauer gewidmet; die wehklagenden Weiber verkündeten den Verlust des verschwundenen Gottes, vgl. Hesek. 8, 14: „und siehe, daselbst saßen Weiber, die weineten über den Thammus"; ihm und der Astarte, seiner Liebhaberin, zu Ehren mußten sie entweder ihre Haare abschneiden oder sich den Fremden preisgeben. Eine feierliche Bestattung des Idols, die mit allen Begräbnißcärimonien vorgenommen ward, beschloß die Trauertage. Die Tage der Lust und Freude, die Hilarien begannen, wenn Adonis wiedergefunden ward, d. h. wenn sein Kopf, in einem irdenen Gefäße oder einem Papyruskorb eingeschlossen, vom Meere ankam, oder (in späterer Zeit) wenn der Topf mit einem Briefe der Frauen von Alexandria auf demselben nassen Wege die Küste erreichte mit der Botschaft, daß Adonis von der Aphrodite (Astarte) gefunden sei. Dann äußerte sich die Freude in zügellosem Taumel, eben so bacchantisch wie zuvor der Schmerz. So spiegelt sich in dem

Adonisdienste noch einmal die ganze Zerrissenheit des vorderasiatischen Religionsbewußtseins.

§ 28. Die ägyptische Religion läßt das aus dem Kampfe mit dem Tode siegreich hervorgegangene Leben des natürlich-göttlichen (des θεῖον) in einer jenseitigen Welt dem Amenti, befestigt und somit unsterblich werden. Es läßt sich die astrolatrische Grundlage des allmählich aus einzelnen Localculten zu einem einheitlichen Ganzen erwachsenen ägyptischen Götterwesens nicht verkennen. Denn der älteste, am allgemeinsten verehrte Gott, ist Ra, der Sonnengott. Er allein hat keine Göttin, sondern nur eine Mutter, die Neïth, den Himmel, die Nacht, die uranfängliche Materie, aus deren Schooß er täglich aufgeht (Sonnenaufgang). Aber auch das der vorderasiatischen Religion eigene geschlechtlich-dualistische Moment kehrt in der ägyptischen wieder. Denn all den zahlreichen Nachbildungen und Nebenformen des Ra, den wesentlich mit ihm gleichbedeutenden Göttern, ist allen dieselbe weibliche Gottheit, welche als ihre Mutter gilt, zugleich als Gattin beigesellt, mit welcher dann der betreffende Gott einen die Trias abschließenden Sohn erzeugt. In diesem Letzteren liegt der Fortschritt der ägyptischen Religion angedeutet, sofern der dualistische Gegensatz und Kampf, bei welchem die vorderasiatische Religion stehen bleibt, hier zu einem, wiewohl nur im dunklen Drange der Ahnung vollzogenen Austrag kommt und die Einheit, das Resultat des Kampfes, bewahrt mird. Deutlicher noch ist der Fortschritt in dem Osiris- und Isis-Mythos erkennbar. Osiris und Isis gehören mit zum ältesten Götterkreise, als Sohn und Tochter eines Gottes Seb und einer Göttin Nut. Sie aber, ursprünglich in dem uralten oberägyptischen This und dem von da aus gegründeten Memphis verehrt, verdrängen nach und nach die anderen, auch die älteren Gottheiten und werden zu den herrschenden, den specifisch-ägyptischen. Nach dem Sinne des auf sie bezüglichen Mythos ist Osiris zugleich Sonne und Nil, Isis zugleich die nach Wasser dürstende, vom Nil befruchtete und die von der Sonne beleuchtete und

belebte ägyptische Erde. Die aus ihrem Bunde hervorsprießende Lebensfülle erstirbt unter dem Gluthhauch (Typhon) aus der Sandwüste (Nephthys), bis des Osiris anderes Selbst (Horos) herangewachsen ist und zu der Zeit, da der Nil zu schwellen beginnt, der Hitze ein Ende macht, worauf Osiris aus dem Scheintod ersteht und die Herrschaft in der Unterwelt (dem Amenti) antritt. Eben dadurch, daß der Sonnengott in Osiris mit dem Nil zu Einem Wesen verschmilzt wie das empfangende weibliche Princip in Isis aus dem correlaten doppelten Gesichtspunkte mit dem Nilland Aegypten, — eben dadurch wird der Osiris- und Isiscult zu dem κατ' ἐξοχήν ägyptischen. Das Sterben und das Aufleben des Osiris erinnern zwar an den Adonisdienst (vgl. § 27 zu Ende); aber die Herrschaft des Osiris im Amenti ist das Neue. Während er nun hier sich den Verstorbenen im Todtengerichte so zeigt, wie er war, wird er auf der Oberwelt als heiliger Stier, Apis, verehrt. Nur bis zu der Stufe des dem Menschen verwandten und doch verschlossenen, räthselhaften Thierischen bringt es in Aegypten der religiöse Drang, das natürlich-Göttliche (θεῖον) zu personificiren. In dem Todtengericht, welchem auf Erden ein ähnliches entspricht, hat Osiris 42 göttliche Beisitzer, vor denen der Verstorbene sich darüber ausweisen muß, daß er keine der 42 Hauptsünden begangen. Wenn er im Gerichte besteht: so tritt seine Seele trotz ihrer fortwährenden Beziehung zum einbalsamirten irdischen Leibe in die engste Verbindung mit Osiris und wird gewürdigt, das reine Sonnenlicht ohne Aufhören anzuschauen. Eine Wanderung der Seele durch Thierleiber ist Strafe der Bösen. Auf den Kampf des Osiris mit Typhon bezogen sich die meisten der überaus zahlreichen, das ganze Jahr heiligenden Feste und Feierlichkeiten. Fast nur bei ihnen durften die Priester sich öffentlich sehen lassen. Eine der indischen vergleichbare Priesterkaste bestand so wenig als sonstige Kasten. Doch war das Volk in den Tempeln vom Heiligthume, wo die Götterbilder standen, geschieden und sein Götterdienst wie sein Leben von tiefer Wehmuth durchdrungen. Zum Ersatz aber für den Mangel an Lebensfreude diente dem

Aegypter der Glaube, daß seine Religion die alleinseligmachende sei.

Der Fortschritt über die vorderasiatische Religion geschieht in der ägyptischen dadurch, daß das aus dem Zwiespalt, aus dem Kampfe mit dem Tode siegreich hervorgegangene Leben des Göttlichen (θεῖον) in einer neuen, jenseit des Schicksals der Vergänglichkeit und des Uebergangs von einem Zustand zum anderen gelegenen, Unterwelt, dem Amenti (e) befestigt, der Sterblichkeit entnommen, unsterblich gesetzt wird. — Indem wir den Boden Aegyptens betreten, finden wir uns in eine Vorzeit zurückgewiesen, über die nicht schriftliche Denkmäler, sondern nur die alten gewaltigen Bauwerke, die Pyramiden, Grabmäler, Paläste und Tempel mit ihren Hieroglyphen, sowie die Tradition anderer Völker, besonders der Griechen, einigen Aufschluß geben. Denn wie der Dichter sagt:

„Jenes gelbe Volk im Süden
Widmete sein ganzes Thun
Nur dem Bau der Pyramiden,
Um als Mumie d'rin zu ruh'n."

Das alte unterägyptische Reich von Memphis und das oberägyptische von Theben, der Einfall der Hyksos und die glänzende Wiederherstellung der Herrschaft der Pharaonen bilden bekanntlich die Hauptepochen der politischen Geschichte Aegyptens; schwer aber war die Aufgabe, die geschichtliche Urgestalt der ägyptischen Religion zu erkennen. Man hat sich auch hier besonders davor zu hüten, die spätere speculative Auffassung für die eigentliche ägyptische Religion anzusehen. Röth erblickte in der ägyptischen wie in der zoroastrischen Glaubenslehre die ältesten Quellen unsrer modernen Speculation und wußte sich die Namen und Symbole so zurechtzulegen, daß ein artiges Mosaikbild eines pantheistischen Weltsystems daraus wurde, das aber freilich nur in der Phantasie, nicht in der Wirklichkeit existirte, und auch Bunsen („Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte") trug in das historisch-Sichere viel zu viel Speculatives hinein. Durch eine sehr verdienstliche Kritik hat Lepsius „über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung", Abhdlg. der Berliner Akad. d. W. 1851) Herodot's Beschreibung der drei

Götterkreise aus Manetho und aus den Monumenten berichtigt und die in Theben herrschende Götterlehre mit der memphitischen, soweit dieß möglich war, in Einklang gebracht. Auf den ersten Blick scheint die Zahl der ägyptischen Gottheiten ziemlich bedeutend zu sein. Drei Götterkreise oder drei Dynastien werden erwähnt; denn die Aegyptier stellten gleich andern Völkern, eine Götterregierung an den Anfang ihrer Geschichte. Die erste Dynastie bestand aus den 7 höchsten Göttern mit dem Nationalgott Ra, dem Sonnengott, an der Spitze, dem die Osirisfamilie sich anschloß; es folgte eine zweite Dynastie von 12 Göttern, und eine dritte von 30 Halbgöttern. Wenn nun hier jedem einzelnen Gott eine bestimmte Regierungsdauer beigelegt wird, und wenn auch Herodot seine Götterkreise der Zeit nach aufeinander folgen läßt und berichtet, daß jeder einzelne Gott eine bestimmte Zeit über die Menschen geherrscht habe: so ist zwar diese ganze Eintheilung und chronologische Succession ohne Zweifel ein künstliches Product der Priester aus einer Zeit, da Aegypten schon zu Einem Reiche vereinigt war; aber das Wahre liegt doch zu Grunde, daß das Ueberwiegen eines Gottes und seines Cultus mit den Zeiten wechselte und sich nach der Bedeutung der Stadt richtete, wo der Dienst des Gottes ursprünglich heimisch war. Das ägyptische Götterwesen ist aus einzelnen Localculten erwachsen. Das ist es, was man vor Allem festzuhalten hat. Wie ganz Aegypten ursprünglich nicht Ein Reich bildete, sondern in ihm sich größere Gebiete abschlossen und absonderten: so hat auch die ägyptische Religion in diesen verschiedenen Kreisen verschiedene, wenngleich in ihrem Wesen verwandte, Formen gehabt, bis nach der Vereinigung der Reiche auch die Götter in eine engere Verbindung gebracht wurden. Ernst, düster, melancholisch war der ägyptische Volkscharakter; es war diesem Volke eigenthümlich, sich in seiner Natur abzuschließen gegen andere Völker und seine eigenen Wege zu gehen. Ist es nun überhaupt nicht zu läugnen, daß die Natur und Beschaffenheit des Landes auf den Geist und die Bildung des betreffenden Volkes einen bedeutenden Einfluß übt (Karl Ritter): so wird, dem Bemerkten gemäß, dieser Einfluß vorzugsweise in Aegypten zu erkennen sein. Unter einem klaren Himmel liegt das Land; von den fernen Bergen herab strömt der Fluß, welcher das Thal fruchtbar macht. Wo der Nil seine Fluthen ergießt, da besteht eine üppige Vegetation, und

unter den glühenden Strahlen der Sonne wächst diese schnell und mächtig empor; sonst ringsum Wüste; der Nil ist der Fluß des Lebens und Wachsthums. In diesem Nilthale sammelte sich das Volk; hier entfaltete sich seine Geschichte. Die Naturerscheinungen, welche es umgaben, bewegten sich in einer regelmäßigen Ordnung; zur bestimmten Zeit überfluthete der Nil die Ebene, und wiederum zur bestimmten Zeit wich er, nachdem er den Boden befruchtet hatte. Wo dieses Wasser des Lebens nicht strömte, herrschte Tod und Verödung. Bedingt dieser stetige Wechsel des Lebens und des Todes den natürlichen Charakter des Landes, so haben wir auch in diesem Gegensatze die Grundelemente der ägyptischen Naturreligion zu suchen; erscheint schon jener Wechsel an sich als ein Kampf des Lebens mit dem Tode, des guten Princips mit dem bösen, so spiegelt sich dieser Gegensatz und Kampf auch in dem religiösen Geiste der Aegyptier wieder, aber er kommt hier — und dieß macht den Fortschritt aus — zu einem, wiewohl nur in dunklem Drange der Ahnung vollzogenen, Austrag. Man hat Aegypten das Land des Symbols, des Räthsels genannt: mit Recht; denn nur im räthselhaften Symbol schauet der Aegyptier das Wesen der Welt und ihrer Gegensätze, den Naturkampf als Götterkampf. In seinem Innersten ist der ägyptische Geist sich selbst ein Räthsel, noch nicht zum lichten Bewußtsein seiner selbst hindurchgedrungen. Darum kann er auch den Grund jenes Kampfes nicht sowohl in sich selbst erkennen, als vielmehr in der äußeren Natur. Das wahre Bild der Menschennatur ist ihm noch verhüllt, wie das Bild der Isis, und er zittert davor, den Schleier zu lüften. So findet auch die Natur der Götter hier ihr Symbol nicht im Menschen, sondern im Thierleben, aus welchem das menschliche sich mühsam herausringt. Die hervorragenden Repräsentanten der Thierwelt werden den einzelnen Göttern nicht bloß geheiligt, sondern geradezu mit ihnen identificirt. Dieser für uns so wundersame Thierdienst hat zwar nicht seinen einzigen, aber doch einen Erklärungsgrund darin, daß die gesammte Mythologie auf einer Gottentfremdung und darum auch auf einer Selbstentfremdung des gottebenbildlichen Menschen beruht, und daß der religiöse Geist, in der Naturreligon ausgehend von dem Processe des stufenförmigen Werdens der Dinge (der Natur-Gebilde, der Geschöpfe, die er statt des Schöpfers anbetet), nur allmählich wieder zu sich kommt, zu sich

selbst emporsteigt und sich selbst erfassen lernt. Das Thierleben bezeichnet ein bestimmtes Moment, wie des Naturprocesses, so des Götter bildenden Processes im religiösen Bewußtsein. In dem Thiere erscheint das Naturprincip als ein in gewissem Maße seiner selbst schon mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen, als ein mit Unterscheidungskraft, ja unterscheidendem Denken begabtes in dem sinnlichen Vorstellungsvermögen der Thiere. Herodot hatte von ägyptischen Priestern die Sage vernommen: Herakles habe durchaus den Gott Ammon sehen wollen; dieser habe es lange verweigert, sich sehen zu lassen, als aber Herakles mit Bitten nicht aufgehört, da habe Ammon einem Widder das Fell abgezogen, sich in dasselbe gehüllt, den abgeschnittenen Kopf des Widders sich vorgehalten und so sich jenem gezeigt. Diese Sage deutet nicht übel den Ursprung des Thiercultus in Aegypten an, dessen Gründe also in dem Bedürfnisse, die verborgene Gottheit zu schauen und sich nahe zu wissen, in dem Mangel eines lichten Selbstbewußtseins und in der Scheu vor dem geheimnißvollen, dem Menschen eben so verwandten wie unverständlichen, undurchdringlichen Wesen und Treiben der Thiere zu suchen sind. Das Thierreich aber hat eine ganz andere Mannigfaltigkeit als das Menschengeschlecht. In der Menschheit sind Gattung und Art Eins: Eine Gattung, Eine Art (opp. Race); eine Thierheit giebt es nicht, sondern nur eine Vielheit von Thierarten. Kein einzelnes Thier kann als Repräsentant des Thierwesens gelten, daher Thiercultus eo ipso Cultus vieler Thiere ist. Besondere, grell hervorstechende Eigenschaften im Menschen, der sie alle harmonisch verschmelzen sollte, z. B. die Schlauheit, sind thierisch (Schelling). „Was bei den Hellenen die Götterbilder sind, sagt Olympiodor, das sind bei den Aegyptiern die Thiere, Symbole der Götter, denen sie geheiligt sind.“ Freilich sah der Aegyptier, wie schon bemerkt, nicht bloße Symbole der Götter oder Embleme göttlicher Eigenschaften in den heiligen Thieren. Das Volk verehrte, nach dem Zeugnisse Plutarchs, die Thiere direct und unmittelbar. Sie waren ihm Träger, Gefäße der Gottheit; durch sie vermittelten die Götter ihr Zusammensein mit den Menschen; indem der Gott sich das Thier zu seiner irdischen Wohnstätte erkor, war es den Menschen möglich gemacht, ihn stets in ihrer Nähe zu haben, ihn durch sorgfältige und ehrfurchtsvolle Pflege zur Dankbarkeit und zu Gegenleistungen zu verpflichten. Die thierischen s. g. Instincte, die wunderbare Ahnung

des Künftigen, die Sicherheit und Gleichförmigkeit des thierischen Lebens — alles dieß schien den Aegyptiern zu bestätigen, daß das Thier Wohnung und Organ eines höhern Wesens sei, und sie meinten zu begreifen, daß der Gott das Thier hierzu gewählt habe, nicht aber den Menschen, der als Individuum, als wollendes und selbst wählendes Wesen der Gottheit gegenüber steht, nicht als willenloses Werkzeug von ihr gebraucht werden kann. Uebrigens ist Herodot's Angabe, daß alle Thiere in Aegypten, die Hausthiere sowohl wie die wilden, als heilig betrachtet worden sein, nach neueren Untersuchungen in doppelter Hinsicht zu beschränken. Einmal nämlich waren mehrere Gattungen, wie das Kameel, die Giraffe, nicht heilig, und dann genossen nur einige allgemeiner Verehrung, während die meisten ihren besonderen Bezirk hatten, in welchem sie angebetet wurden, so daß mitunter ein in dem einen Bezirke verehrtes Thier in dem anderen gegessen wurde. Allgemein verehrt wurden Rinder, Katzen, Löwen, Hunde, Wiesel und Fischottern, von Vögeln der Sperber, der Wiedehopf, der Storch und die Fuchsgans, von Fischen der Aal und der Lepidotus. Dagegen wurde das Schaaf verehrt in Sais und in der Thebais, geopfert und verzehrt in Lykopolis, weil hier der Wolf verehrt wurde; das Krokodil im größten Theil des Landes heilig gehalten, aber in Tenthyra und Apollinopolis verfolgt und gegessen ꝛc. Die Tödtung eines heiligen Thieres galt den Verehrern als der ärgste, mit dem Tode zu büßende Frevel. Diodor war Zeuge, daß ein römischer Soldat, der aus Versehen eine Katze getödtet hatte, trotz der Verwendung des Königs, von dem Volke erschlagen wurde. Bei Feuersbrünsten waren die Aegyptier mehr auf die Rettung der heiligen Katzen als auf die Löschung des Brandes bedacht. Traf jemand ein todtes Thier auf dem Felde, so blieb er stehen und betheuerte wehklagend den Vorübergehenden, daß er es todt gefunden habe. Die todten Thiere wurden einbalsamirt und in heiligen Särgen beigesetzt, so daß das Land, welches in der That ein großes Haus heiliger Thiere zu heißen verdiente, noch jetzt voll von Thiermumien ist. Die heiligen Thiere bedurften eines zahlreichen Personals von Wärtern und Pflegern, in deren Familien dieser Dienst erblich war. Sie hatten ihre besonderen heiligen Gebäude und Höfe; ganze Felder waren für ihre Nahrung bestimmt; man veranstaltete große Jagden, um den Raubvögeln das ihnen genehme Fleisch zu schaffen. Wohlgerüche wurden vor ihnen ver-

brannt; sie wurden gebadet, gesalbt, reich geschmückt und Nachts auf weichen Kissen gebettet. Jedem führte man die schönsten Weibchen seiner Gattung zu, die man auftreiben konnte. Da jedes Haus, jede Familie ihr heiliges Thier hatte, so war die Trauer, wenn es starb, wie die um ein geliebtes Kind. Starb eine Katze, so schoren sich alle Bewohner des Hauses die Augenbrauen; starb ein Hund, so rasirte man sich den Kopf und den ganzen Leib. Den Thieren oder dem Gotte, dem das Thier heilig war, verlobten die Aegyptier ihre Kinder. Sie schoren ihnen den Kopf ganz oder theilweise und wogen das Haar mit Silber auf, welches dann zur Pflege des Thieres verwendet wurde. Es gab indeß viel schlimmere Gebräuche, welche auf die Vorstellung, die man von den Thiergöttern hegte, ein infernales Licht werfen. Zu dem neu aufgefundenen göttlichen Stier (Apis) wurden die ägyptischen Weiber, die ihn außerdem nie schauen durften, vierzig Tage lang zugelassen, um ihm ihren entblößten Körper zu zeigen, und den göttlich verehrten Böcken zu Mendes und Thmuis gaben sich Frauen sogar preis: ein Gebrauch, dessen Pindar schon gedenkt. Während der Anwesenheit Herodot's in Aegypten geschah dieß vor Aller Augen, und das im Pentateuch so oft wiederholte und so nachdrücklich eingeschärfte Verbot der Unzucht mit Thieren erklärt sich, wenn man bedenkt, wie vielfach ägyptische Sitte und Unsitte auf die Israeliten bei ihrem langen Aufenthalt im Nil-Lande übergegangen war; mußte ihnen doch auch die Anbetung des Bockes förmlich untersagt werden (Levitic. 17, 7).

Als der älteste und universellste von allen Göttern, der nicht, gleich den übrigen, einer besonderen Oertlichkeit angehört zu haben scheint, dem auch nicht wie den übrigen eine Göttin als Gemahlin zur Seite steht, ragt Einer hervor, der schon erwähnte Ra, der Sonnengott, der König oder Vater der Götter, zu dem sich die anderen nur wie Nachbildungen verhielten, — das stete Urbild der alten Könige des Landes, welche ihre irdische Gewalt von ihm unmittelbar ableiteten. Zwar hat er eine Mutter, die Neith; aber sie hat ihn nicht von einem männlichen Götterwesen empfangen; er selber hat sich die Geburt gegeben oder giebt sich, als Sonne, dieselbe täglich. Neith ist die Hyle, die uranfängliche Nacht, der Himmel, die flüssige, daher auch Urwasser genannte, Urmaterie, die, für sich unfähig zu bilden, doch in ihrem Schooße ein männlich zeugendes Princip trägt. Sich selbst erzeugend, d. h. von dem mütter-

lichen Schooße der Hyle sich ausscheidend, ist der Gott hervorgegangen als Sonne, von der nun alles Leben und alle Gestaltung in der Natur ausgeht. Nach der Geheimlehre der Priester war das Erste das reine Sein, identisch mit dem Wasser. Vgl. Plutarch *περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος*, Ausg. von Gustav Parthey, 1850, c. 34: „*οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥςπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι.* Nach Brugsch schöpfte Plutarch aus manethonischer Quelle. — Daher lautete die berühmte Inschrift der Göttin Neith zu Sais (nach Proclus comm. in Tim. I, 30; etwas anders bei Plutarch): „Ich bin, was ist, was sein wird; niemand hat mein Gewand gelüftet; die Frucht, die ich geboren habe, ist zur Sonne geworden." Und in einem Hymnos auf Ra heißt es: „Du strahlst, o Vater der Götter, auf dem Rücken deiner Mutter; täglich empfängt dich deine Mutter in ihren Armen; wenn du in der Wohnung der Nacht leuchtest, vereinigest du dich mit deiner Mutter, dem Himmel." Demnach galt der tägliche Aufgang der Sonne als das Bild der ewigen göttlichen Zeugung des Ra. Die astrolatrische Grundlage der ägyptischen Religion ist nicht zu verkennen, und wir haben schon bei Betrachtung der verhältnißmäßig reinsten, der chaldäischen Astrolatrie, bemerkt, daß zwischen den Priestern derselben, den babylonischen Magiern, und dem ägyptischen Priesterthum ein früher Verkehr, ein Austausch kosmogonischer Vorstellungen und astronomischer Kenntnisse bestanden zu haben scheint. Aber auch das der vorderasiatischen Religion eigene geschlechtlich-dualistische Moment kehrt in der ägyptischen wieder. Denn allen den zahlreichen Nachbildungen des Ra, den wesentlich mit ihm gleichbedeutenden, nur anders genannten und geformten Göttern, — dem Mentu und Atmu, dem thebaischen Ammon, dem Neph oder Kneph in Oberägypten, dem Phtha im unterägyptischen Memphis ꝛc. — allen diesen ist dieselbe weibliche Gottheit, welche als ihre Mutter gilt, zugleich als Gattin (z. B. dem Gotte Phtha die Göttin Pach) beigesellt, mit welcher der betreffende Gott einen die Trias abschließenden Sohn erzeugt. Das ist der Kern der ursprünglichen ägyptischen Götter- und Weltanschauung: aus der uranfänglichen Hyle, dem Chaos der Griechen, erhebt sich ein Princip, eine erste dumpf-bewußte allmächtige Kraft; dieser noch verborgene, noch nicht offenbare Gott schafft sich selbst einen Leib, die Sonne, und wird so zum offenbaren Gott, der sofort aus der

Materie ein zweites göttliches Wesen, den Abglanz seines eigenen Wesens, bildet (mit seiner Mutter einen Sohn erzeugt). Hierin liegt aber zugleich der Fortschritt der ägyptischen Religion angedeutet, sofern der dualistische Gegensatz, bei welchem die vorderasiatische Religion stehen bleibt, in eine Einheit übergeht und diese Einheit — das Resultat des Kampfes und Gegensatzes — nun befestigt wird. Deutlicher noch läßt sich der Fortschritt in dem Osiris- und Isis-Mythos erkennen. Osiris und Isis gehören mit zum ältesten Götterkreise, als Sohn und Tochter des Gottes Seb und der Göttin Nut, die wieder nur andere Namen und Formen sind für Phtha und Pacht. Sie aber verdrängen allmählich die älteren Gottheiten aus dem ägyptischen Religionsbewußtsein und werden zu den herrschenden specifisch-ägyptischen. Sie allein unter den ägyptischen Göttern werden die Träger eines vielfach, zum Theil mit fremden und entlehnten Zügen, ausgeschmückten Mythos. Auch Isis ist, wie die früheren Göttinnen, die weiblich gedachte, passive Hyle, mit Osiris, dem activen, zeugenden, plastischen Princip unzertrennlich verbunden, des Osiris Schwester, Gemahlin, Tochter, Mutter (Alles Eins: das ewig Weibliche). Die uralte Stadt This und das nahe Abydos in Oberägypten waren die Stätten des Osiris- und Isis-Cultus; dort herrschten die ältesten Königsdynastien, und so verbreitete sich der Dienst beider Gottheiten über das ganze Nilland. Uebrigens stand Isis, als die eigentliche Hauptgöttin des ganzen Landes, in noch höherer Ehre als Osiris, obgleich sie nur die nach dem männlichen, befruchtenden Princip sich sehnende, es suchende und in seiner Abwesenheit trauernde, weibliche Naturkraft war, die daher den Aegyptiern bald als ihr nach der Erquickung des Wassers dürstendes, durch den Nil befruchtetes Land, bald als die von der Sonne beleuchtete und belebte Erde erschien. Osiris ist zugleich Sonne und Nil, und eben dieß, daß der ursprüngliche Sonnengott, der ja von seiner Mutter, der Neith, her schon eine Verwandtschaft mit dem Flüssigen hatte, nun mit dem Nil zu Einem Wesen verschmilzt, — eben dieß macht den Osiris- und Isis-Cult zu dem specifisch-ägyptischen, das Nil-Land und nur das Nil-Land charakterisirenden. Die reiche Lebensfülle, welche der mit Aegypten (der Isis) vermählte Osiris aus dem Nilschlamm hervorsprießen läßt, erstirbt unter dem Gluthhauch, den der böse Typhon aus der Sandwüste (der Nephthys) herbeiruft, bis Horos, der Sohn des Osiris und der Isis, des Osiris anderes

Selbst, herangewachsen ist und um die Zeit des Sommersolstitiums, wo der Nil zu schwellen beginnt, der Hitze ein Ende macht, worauf Osiris aus dem Todtenreiche wieder ersteht, aus dem Scheintode erwacht und in die Unterwelt (dem Amenti) geht, wo er herrscht. Dieß wird in einem Mythos, den uns die Griechen überliefert haben, ausführlicher so dargestellt. Seb und Netpe erzeugten den Osiris und die Isis, sowie den bösen Typhon und die Nephthys. Osiris herrschte mit Isis segensreich über Aegypten. Nachdem er den Aegyptiern den Ackerbau und Gottesdienst, die Ehe und Gesittung als himmlische Gaben geschenkt, zog er in die Ferne, um auch die anderen Völker für sich und sein Reich zu gewinnen. Während seiner Abwesenheit suchte der böse Typhon die Isis und die Herrschaft für sich zu erringen, jedoch ohne Erfolg. Als Osiris von seinem Siegeszuge heimkehrte, blickte der unheimliche Typhon neidisch auf ihn und wußte ihn mit Hülfe seiner 12 Verschworenen durch List in eine Kiste zu locken und zu tödten. Diese Kiste wurde in den Fluß geworfen und in's Meer geführt. Isis vernahm die Trauerkunde, schnitt von ihrem Haupt eine Locke, legte das Trauergewand an und zog aus, den geliebten Gatten zu suchen. Endlich fand sie den Sarkophag in Byblos unter einer Ericastaude; sie öffnete ihn, warf sich auf das Antlitz des geliebten Todten und küßte ihn unter Thränen. Nachdem sie mit dem Todten nach Aegypten zurückgekehrt war, wurde der Leichnam von Typhon entdeckt, in viele Stücke zerschnitten und in ganz Aegypten verstreut. Isis aber suchte die Glieder wieder zusammen und bestattete sie. Unterdeß war Horos, der Sohn beider, des Osiris anderes Selbst, herangewachsen und begann den Kampf mit Typhon. Nach einer besonderen Form des Mythos wurde er von Typhon getödtet, von der Mutter wieder belebt, und nun erst besiegte er den Typhon und entriß ihm Reich und Leben. Osiris selbst aber ist in Wahrheit nicht todt, sondern in die Unterwelt gegangen und dort Herrscher geworden. Das ganze Leben der Aegyptier war gleichsam erfüllt von diesem Mythos, diesem, wie Simrock kurz ihn nennt, „Jahresmythus" (Mythus vom Wechsel der schönen sommerlichen und der häßlichen, winterlichen Jahreszeit), der in vielen Mythologien sich ziemlich-gleich gestaltet hat; vgl. S. 448 Adonis und Astarte (Venus)] und Simrock in seiner Ausgabe des „Parzival und Titurel" von Wolfram von Eschenbach, Bd. II, 1862, S. 535. In einem Trauer-

fest ward alljährlich der Tod des Osiris gefeiert. Die Priester suchten seinen Leichnam am Ufer des Meeres, und immer wieder ertönte der Ruf: „Wir haben ihn gefunden, Glück auf!“ Wenn die ersten Knospen des neuen Naturlebens sproßten, feierte man unter Jubel das Auferstehungsfest des Gottes. Dieß erinnert entschieden an den Adoniscult; aber die Herrschaft des Osiris im Amenti ist das Neue. Ihm nun, dem Osiris, war der göttliche Stier, der Apis, heilig, auch Anenchi genannt, d. h. König aller göttlichen Thiere. Er hieß auch „das zweite Leben des Phtha“, war also eine Incarnation dieses Gottes, der in Memphis als der höchste galt; Allgemeiner aber hieß er Osorapis d. h. Osiris-Apis. Da nämlich in Memphis der alte Localgott Phtha, als das geistige urschöpferische Wesen, den Sonnengott Ra, d. h. sich selber, erzeugt hatte, Osiris aber nur, als die andern, vorzugsweise der Unterwelt zugekehrte Seite des Ra, mit diesem im Grunde identisch war: so konnten die Priester behaupten, ihr Apis sei das entsprechende schöne Bild der Seele des Osiris; oder auch, Osiris, der sich den Verstorbenen im Amenti so zeigte, wie er war, manifestire sich auf der Oberwelt als Apis-Stier, und Osorapis (woraus Serapis) war eben derselbe Gott, der mit dem todten Osiris identische Stier; er wurde, wie der Osiris des Amenti, aber mit einem Stierkopfe dazu, dargestellt. Dieser Cultus des Stiergottes reicht in die Zeiten der ersten Dynastien hinauf; an den Wänden des Serapeums zu Memphis erscheinen bereits Ramses der Große und sein Sohn, wie sie dem Serapis Opfer darbringen. Schon die Geburt des Apis war nach dem Glauben der Aegyptier wunderbar. Die Kuh, die ihn gebar, empfing ihn durch einen Blitz vom Himmel oder, nach Plutarch, durch das zeugende Licht des Mondes. Man erkannte ihn an 29 Zeichen, die er an sich tragen mußte, und unter denen die schwarze Farbe, eine Adler- oder vielmehr Geier-Figur auf dem Rücken, ein Dreieck auf der Stirn, und ein Fleischknoten an der Zunge die wichtigsten waren. Die anderen Zeichen deutete man auf die Sterne, die Nilüberschwemmung, die Gestalt der Welt und Aehnliches. War er gefunden, so ward er, nachdem man ihn 40 Tage mit Milch genährt, auf einem heiligen Schiffe mit zahlreicher Begleitung nach Memphis geführt, wo im Tempel des Phtha seine Inthronisation Statt fand, und wo man ihm das Leben „so angenehm wie möglich“ zu machen suchte. Die Kuh, die ihn geboren, wurde mit ihm

gepflegt und geehrt, und die schönsten Kühe, deren man habhaft werden konnte, wurden in eigenen Räumen für ihn bewahrt. Der Mann, aus dessen Heerde er entsprossen war, ward als der glückseligste der Sterblichen betrachtet. Wurde Apis öffentlich gezeigt, so machten Diener ihm Platz und begleitete ihn eine Schaar Hymnensingender Knaben. Er gab Orakel, theils dadurch, daß er den Besuchern aus der Hand fraß, was für ein glückliches Zeichen galt, theils, indem er die vor seinem Heiligthume spielenden Knaben zu rhythmischen Prophezeiungen begeisterte. Doch durfte er nicht über 25 Jahre (eine Apisperiode) leben (Brugsch hat Ausnahmen gefunden: einen Apis von 27 Jahren). Länger wollte die Seele des Osiris nicht in ihm weilen. Starb er nicht vor dieser Zeit, so wurde er im Priesterbrunnen mit vieler Feierlichkeit ertränkt, worauf man unter Wehklagen einen anderen suchte. Verschied er dagegen eines natürlichen Todes, dann trauerte ganz Aegypten so lange, bis der neue gefunden war. Er ward einbalsamirt und mit großem Aufwande auf's Prächtigste bestattet. Unter Psammetich, um 670, nach Brugsch jedoch schon unter Ramses, um 1350, wurde jene großartige, in jüngster Zeit neu entdeckte, unterirdische Nekropole mit dem Tempel oder Mausoleum darüber angelegt, welche von da an bis in die Römerzeiten alle Apisleichen aufnahm: das Serapeum, „schon von Lepsius geahnt, doch erst 1851 von Mariette entdeckt", „die Grabgrotten der heiligen Apisstiere mit den Sphinxalleen davor" (Nippold „Aegypten's Stellung in der Religions- und Culturgeschichte", 1869, S. 9.) — Es gehört zu den Räthseln der Geschichte, daß dieses Volk, welches einen solchen, uns wunderlichen, ja lächerlichen Thiercultus mit zäher Beharrlichkeit festhielt, gleichwohl eine hohe Vorstellung von dem künftigen Leben und dessen Vorzügen vor dem jetzigen, diesseitigen hatte. Wenn, wie aus Herodot's Angabe zu schließen, das menschliche Leben den Aegyptiern als ein großer, Vergangenheit und Zukunft in unabsehbarem Wechsel umfassender Kreislauf oder Ring erschien: so bildete das Todtengericht den jedesmal entscheidenden Moment oder Knotenpunkt in diesem Ringe. Richter und König in Amenti, in der Unterwelt, der „Region des Lebens, der verborgenen Gegend", ist Osiris seit seinem Tode auf Erden. In den Abbildungen des Todtengerichts, die sich in den Rollen finden, welche man den Verstorbenen mit in's Grab gab, erscheint er als Mumie, mit Binden umwickelt, und mit Krone, Geißel und Krumm-

stab, den Zeichen seiner Würde. Drei andere Götter sind bei dem Gerichte beschäftigt. Der erste von ihnen ist der schakalsköpfige Anubis, der zugleich Grabeshüter ist. Er ist an der einen Schaale der Wage thätig, auf der die Handlungen der Verstorbenen in Gestalt eines Herzens (Brugsch) gewogen werden, während der sperberköpfige Horos das Richtloth an der Waage regulirt — und Thoth mit dem Ibiskopf, der ägyptische Hermes Psychopompos, das Ergebniß aufzeichnet. (Thoth ist der geistigste unter allen ägyptischen Göttern, der Schreiber des Himmels, Herr des göttlichen Wortes, Herr der heiligen Zunge; seine Symbole sind die Schreibtafel, der Griffel und der Jahres-Palmenzweig; er bestimmt, wie die Festzeiten, so das Lebensalter der Menschen; von ihm leiteten die Priester ihre heiligen Bücher, die s. g. hermetischen ab, so wie sie ihn als den Gott der Weisheit verehrten; als solcher, wie als Goti der Wahrheit und Gerechtigkeit, in dessen Buch alles geschrieben steht, fungirt er bei'm Todtengericht.) An ihn wird in den Todtenbüchern die Bitte gerichtet, daß er den Verstorbenen rechtfertigen, die Wahrheit zu seinem Körper hinzulassen, die Lüge fern halten möge. Osiris hat 42 göttliche Beisitzer, vor denen der Verstorbene ein negatives Sündenbekenntniß abzulegen hat, d. h. er muß vor jedem derselben sich darüber rechtfertigen (ausweisen), daß er keine der 42 Hauptsünden begangen habe. „Ich habe — läßt ihn das Todtenbuch sagen — nicht gestohlen, nich tgetödtet, nicht gelogen oder verläumdet, die Ehe nicht gebrochen, — habe die einem Gotte bestimmten Gänse (Brugsch übersetzt: Vögel, Geflügel) nicht verunehrt, (Brugsch: geraubt) das einem Gotte bestimmte Rind nicht geschlachtet; habe niemanden hungern, dürsten oder weinen lassen; weder den König noch meinen Vater habe ich geschmäht." Bei jedem wurde natürlich — wenigstens war dieß die Regel — von den überlebenden Verwandten vorausgesetzt, daß er in diesem Gerichte bestanden; er wurde daher mit Osiris in so enger Vereinigung gedacht, daß er nun selbst den Namen Osiris in Verbindung mit dem seinigen erhielt: er wurde und hieß ein Osirianer. Dabei aber blieb die Seele, nach dem Tode ein Doppelleben führend, in fortwährender Beziehung zu ihrem irdischen Leibe, der deßhalb auch durch die sorgfältigste Einbalsamirung gereinigt, vor Verwesung geschützt und auf Jahrtausende hinaus dauerhaft gemacht wurde. Kraft dieses festen Glaubens überboten die Aegyptier alle Völker in der Sorgfalt und den Kosten, die sie

auf ihre Grabstätten, die „ewigen Wohnungen", wie sie sie nannten, verwendeten. Die Häuser der Lebenden galten ihnen nur als Herbergen, mit denen man, da man sie doch bald wieder verlassen müsse, nicht so viel Umstände machen dürfe; die Grabstätten aber, die man schon fertig von den Priestern kaufte, waren mit Gemälden und Sculpturen reichlich geschmückt, bestanden aus oberen und unteren Gemächern und waren oft in Felsen eingehauen. — Das Wesen der Menschenseele dachten sich die Aegyptier, gleich anderen Völkern des Alterthums, nicht rein geistig, immateriell, sondern als eine körperliche, nur feinere Substanz, welche im jenseitigen Leben durch mancherlei Wanderungen und Wandelungen hindurchgehe, bis sie geläutert — als solche dargestellt in der Form eines Sperbers mit Menschenkopf — zur vollen Anschauung des göttlichen Sonnenlichts sich emporschwingt. Die Seligkeit, zu welcher der Mensch endlich gelangen sollte, dachte man sich — dem nicht rein-geistigen Wesen der Seele entsprechend — nicht als einen Zustand ruhiger Contemplation; vielmehr glaubte man, daß der Verewigte die Beschäftigungen dieses Lebens dort fortsetze, daß er auf den himmlischen Gefilden des Amenti ackere, säe, ärnte und dresche; „mittels dieser Dinge, heißt es im Todtenbuche, ist er unten, wie er auf Erden war", und es finden sich Bilder von Verstorbenen mit einem, ihre Beschäftigung im Jenseits andeutenden Pfluge und einem Getreide-Säckchen. Auch fehlt es dort nicht an himmlischer Nahrung; denn es geschieht mehrfach eines Baumes der Göttin Nut Erwähnung, von welchem die Seligen Wasser und Brot empfangen, einer Quelle, aus der sie alle Tage trinken. Die Sonne in ihrem Glanze zu schauen, ihren ganzen Weltlauf mit ihr zu vollbringen und daher in die Barke des Sonnengottes und in die Gesellschaft der diese fortrudernden Götter zugelassen zu werden — darin bestehen die hauptsächlichsten Belohnungen des eifrigen Götterdieners, die Genüsse der Seligkeit. Bei den Gerechtfertigten, den „Osirianern", ist stets nur von solchen Freuden, von ihrem Anschauen des göttlichen Lichtes und ihrem eigenen Glanze, von den Verwandlungen, die sie nach ihrem Gefallen vollbracht haben, die Rede. Zu diesen Wandlungen gehört denn auch der wechselnde Besuch und Aufenthalt der Seele bald in ihrer Grabkammer und Mumie, bald in den verschiedenen Räumen des Amenti und des gestirnten Himmels, die oft wie Ein Himmel erscheinen. Nicht aber ist eine Wanderung der Seele durch Thierleiber

gemeint; denn diese gehörte zu den Strafen der Bösen. Solche Strafen werden hie und da, doch seltener, auf den Monumenten erwähnt; im Todtenbuch heißt es, daß die 42 Richter und Beisitzer des Osiris die Bösen zwingen, von ihrem eigenen Blute zu essen am Tage der Unterscheidung der Worte (d. h. des Gerichts). Die unterweltliche Hündin, der ägyptische Cerberus, „der Fresser von Unzähligen", zerreißt das Herz dessen, der in Sünden kommt; auf einem Grabesbilde wird ein vom göttlichen Richter Verdammter in einer Barke auf die Erde zurückgeführt: seine Seele ist in ein Schwein gefahren, über welchem das Wort „Gefräßigkeit" zur Bezeichnung seiner Hauptsünde steht. Nach Theophrast's Bericht glaubten die Aegyptier, daß die Seele, nachdem sie ihre Wanderungen durch die verschiedenen Thiergattungen vollbracht, wieder in den Menschenleib, den sie ursprünglich bewohnt hatte, zurückkehre; wahrscheinlich aber, nach mehren und besser beglaubigten Angaben, war es ein neuer, in welchem die geläuterte Seele ihre zweite irdische Laufbahn begann. — Jenem unterirdischen Gerichte des Osiris und seiner Beisitzer entsprach ein irdisches, welches selbst noch in Diodor's Zeit, d. h. um den Anfang der christlichen Zeitrechnung, gehalten wurde. Wenn nämlich der einbalsamirte Leichnam an dem Ufer des See's, der ihn von der Grabesstätte trennte, ankam, so konnte vor den dort versammelten 42 Richtern jeder, der sich von dem Todten gekränkt glaubte oder Böses von ihm wußte, als Ankläger desselben auftreten. War das Vergehen ein schweres, so ward ihm das Begräbniß verweigert, und die Verwandten mußten den Leichnam mit sich nach Hause nehmen und die Mumie dort aufstellen, worauf sie dann erst, durch Bezahlung der Schulden oder durch Abfindung des Anklägers mit Geld, die Erlaubniß zum Begräbnisse sich verschaffen konnten. Ward aber der Todte für unschuldig erkannt, oder trat kein Ankläger auf, so legten die Verwandten ihre Trauerkleider ab, hielten dem Abgeschiedenen Lobreden, in die das versammelte Volk einstimmte, und verrichteten Gebete für seine Seligkeit. Dann wurde der Leichnam sogleich über den See zur Nekropolis gefahren. —

Die Zahl der Feste, der geheiligten Zeiten und Tage, war bei den Aegyptiern größer als bei irgend einem Volke des Alterthums; selbst die sonst κατ' ἐξοχήν festfeiernden Athener kamen ihnen hierin nicht gleich. Die Feste bezogen sich auf den Sonnenlauf, auf den Nil, auf die Geburtstage der Götter, vorzüglich auf den großen

Kampf zwischen Osiris und Typhon. Bei einer Religion, in welcher der Sonnendienst so vorherrschend war, hatte der ganze Kalender und jeder größere oder kleinere Zeitabschnitt einen religiösen Charakter; die Götter waren die Gebieter der Zeiten; jeder Monat, jeder Tag, sagt Herodot (II, 82), wurde von einem Gotte regiert; (dazu Lepsius: „Jeder Monat, jeder Tag und auch jede Stunde des zweimal zwölfstündigen Tages erscheint auf den Monumenten entweder selbst als Gottheit personificirt oder einer Gottheit zugetheilt.") nur im Namen der Götter und nach ihrem Dienste war die Zeitrechnung der Aegyptier geordnet. Nicht ihre Religion, — bemerkt Schelling treffend WW. II, 2. S. 386 — war kalendarisch, sondern ihr kalendarisches System war religiös, d. h. durch die Religion bestimmt, geheiligt. Einen eigentlichen Hohenpriester, der als der Oberste eines hierarchisch geordneten Priesterstandes an der Spitze des ganzen Religionswesens gestanden hätte, gab es in Aegypten zu keiner Zeit; dieß gestattete der Polytheismus auch hier nicht. Da aber die Könige in älterer Zeit zum Priesterstande gehörten und priesterliche Functionen versahen, so zwar, daß die Tempel zugleich königliche Paläste und Festungen von bedeutender Stärke waren, so mögen diese allerdings in mancher Rücksicht die Stellung eines Oberpriesters eingenommen haben. Sonst gab es so viele Oberpriester, als Tempel; denn jeder Tempel hatte seine eigene Priesterschaft. In der Regel pflanzte sich das Priesterthum in den Familien fort, ohne daß jedoch eine streng abgeschlossene Priesterkaste bestanden hätte; wie denn überhaupt das indische Kastenwesen nur irriger Weise von etlichen Historikern auf Aegypten ist übertragen worden. Eine Vereinigung verschiedenartiger Aemter in Einer Person war vielmehr sehr häufig. Priester waren zugleich auch militärische Befehlshaber, Provinzialstatthalter, Richter, Architekten. Sie bekleideten Aemter, die auch wieder von Laien verwaltet wurden. Auch waren die Priesterfamilien keineswegs streng abgesondert. Es findet sich, daß die Tochter eines Priesters einen Krieger heiratete; bekanntlich erhielt auch der fremde, aber im Lande naturalisirte Joseph die Tochter des Oberpriesters in On oder Heliopolis zur Gattin. Gen. 41, 45. Krieger hatten zuweilen Priester zu Söhnen, und umgekehrt trat der Sohn eines Priesters in den Kriegerstand. — Die Priester führten ein, mit unzähligen Vorschriften und Verboten belastetes und umzäuntes Leben, und die Uebertretung auch des Geringfügigsten zog sofortige Absetzung

nach sich. Sie zeigten sich, außer bei religiösen Feierlichkeiten, wenig im öffentlichen Leben. Die Hände verbargen sie stets unter ihrem Gewande, das aus einem weißen leinenen Rocke bestand; stets kahlköpfig, manchmal bei festlichen Aufzügen mit Perrücken und falschen Bärten versehen, schoren sie alle drei Tage den ganzen Körper, insbesondere Bart und Augenbrauen, wuschen sich jeden Tag zweimal und jede Nacht zweimal in kaltem Wasser; zu den wichtigeren religiösen Handlungen bereiteten sie sich 7, zuweilen sogar 42 Tage durch Enthaltungen vor. Eine Menge von Nahrungsmitteln war ihnen untersagt. Bohnen durften sie nicht einmal anblicken, geschweige denn essen; so unrein sollten sie sein. Zwiebeln sollte ein Priester darum nicht essen, weil diese bei abnehmendem Monde am besten zu gedeihen pflegten; Schweinefleisch darum nicht, weil das Schwein ein unheiliges Thier sei. Die Beschneidung hatten die Priester mit allen Aegyptiern gemein; in der Ehe aber mußten sie sich, höchst wahrscheinlich wenigstens, auf Eine Frau beschränken, während den übrigen Polygamie gestattet war. Nur sie durften das Adyton oder Heiligthum, das eigentliche Tempelgebäude, wo die Götterbilder sich befanden, betreten; das Volk kam bis in die Vorhöfe und konnte das, was im Heiligthume verrichtet ward, durch einen Vorhang oder ein Gitter verhindert, gar nicht sehen; Schweinehirten waren als unrein ganz fern gehalten. Ueberhaupt aber erschienen alle Fremdlinge dem Aegyptier als unrein, da diese so Vieles thaten und aßen, was ihm ein Gräuel war; er aß daher nie mit Fremden zusammen; das bei den Culturvölkern des Alterthums sonst allgemein übliche Tauschmittel der geprägten metallischen Münze fehlte in Aegypten (A. v. H. Kosmos II, 160); kein Aegyptier würde, wie einer der Alten sagt, einen Hellenen geküßt oder aus Bechern getrunken, Messer gebraucht haben, deren dieser sich bedient hatte. — Im Ganzen war eine düstere, schwermüthige Stimmung und Betrachtungsweise in dem ägyptischen Religionswesen vorherrschend, wodurch der Humor, ja auch eine gewisse sarkastische Ironie nicht ausgeschlossen war; auch bei ihren Opfern beklagten sie das zu schlachtende Thier und schlugen sich selbst, wenn es getödtet war. Die ägyptischen Götter, sagt Apulejus, haben Freude am Wehklagen, die griechischen an Tänzen, die barbarischen am Getöse der Trommeln und Pfeifen. Thränen und Ehrenbezeugungen bringen sie, sagt ein anderer Grieche, den Göttern gleichmäßig dar.

Bei ihren Gastmahlen wurde stets das kleine Modell einer Mumie herumgezeigt, um die Gäste an die Gewißheit des Todes und die Unsicherheit des Lebens zu mahnen: was doch Nichts weniger als einen lebenslustigen Sinn bekundet. Der einzige nationale Gesang war ein Klagelied, in welchem der Tod des Osiris betrauert ward, entsprechend dem Linos (*Λίνος*) der Griechen. Indeß entschädigte sich der Aegyptier für diesen Mangel an Lebensfreude durch das stolze Bewußtsein, dem bevorzugten Volke anzugehören, welches allein rein sei und die Götter auf die rechte Weise verehre. Schon die alten Könige betrachteten alle ihre Feinde als Gottlose, und „die Völker züchtigen" war ein Lieblingsausdruck bei ihnen. Ganz Aegypten war ein heiliges Land; Sünde war es, ohne triftigen Grund (zum bloßen Vergnügen) dieses Land zu verlassen und sich hinaus zu begeben unter unreine Menschen, wo fremde Götter auf verkehrte Weise verehrt wurden. Vgl. A. v. Humboldt „Kosmos" II, S. 158 u. 160. Dem Aegyptier war seine Religion die allein wahre, die allein seligmachende.

§ 29. Zur Vergötterung des Inneren der Natur, des natürlich-Geistigen und Sittlichen, und damit zur vollen Personificirung des Göttlichen in idealisirten, rein ausgeformten Menschengestalten, folgeweise zu vollendeter Mythologie, gelangt erst die griechische Religion. In ihr heben sich die Götter als individuelle, geistig-sittliche Wesen vom äußeren Naturgrunde ab. Das Entstehen dieser höheren Religionsform vermittelte sich wesentlich durch den ächt hellenischen Glauben an Heroen, als an Menschen, die sich durch eigene Kraft zur Götterhöhe emporschwingen: wie denn auch umgekehrt Götter zu Heroen konnten herabgesetzt werden. In dem Mittelgliede des Heroencultus kündet sich uns der Vorzug, aber auch das innerste Gebrechen, der Leichtsinn der hellenischen Religion wie im Keime an.

Gleich dem Volksstamme der Griechen trägt ihr Götterwesen das Gepräge der Vielartigkeit und Mischung an sich. Die rohen Anfänge desselben sind in vorhistorischer Zeit besonders bei den Thrakern und den Pelasgern zu suchen. Bei jenen finden sich außer dem Dienste der Musen und den

Mysterien der Demeter, nach dem Zeugniß Herodots, auch schon die Gottheiten Hermes, Ares, Dionysos und Artemis; bei diesen außer dem, an Vorderasien erinnernden, namenlosen, d. h. noch nicht anthropomorphisirten Götterpaare des Himmels- oder Witterungsgottes Zeus (= der Leuchtende) und der Erdgöttin Gäa oder Dione, die im Heiligthume zu Dodona verehrt wurden, auch schon die Feuergöttin Hestia, die chthonischen Gottheiten Hades und Persephone und die, vorzugsweise auf Samothrake verehrten, Kabiren d. h. großen, mächtigen Naturgötter.

Von diesen Anfängen ausgehend, entwickelte sich, zugleich mit der seit dem 11. Jahrh. v. Chr. beginnenden, durch viele Wanderungen und politische Umgestaltungen unterbrochenen, historischen Staatenbildung, der mythologische Götterstaat des Olympos, zu welchem jeder Volksstamm seinen Beitrag lieferte. Wenn nach dem Ausspruch Herodots (II, 53: *Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρός εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι*) neben Homer auch Hesiod den Griechen ihre Theogonie, d. h. ihre Religion als ein Ganzes, schuf: so ist hiermit der das griechische Götterwesen charakterisirende Mangel an durchgreifender innerer Einheit unwillkürlich-treffend bezeichnet. Es waren verschiedene Stammgottheiten, die zumeist nach politischen und commerciellen Rücksichten zusammengefügt wurden zum Systeme der 12 Olympier. Durch sie, zu denen zahlreiche andere Götter, Dämonen, Heroen hinzukamen, war jedes Naturgebiet wie jeder Zweig des Menschenlebens göttlich beschützt und versorgt, an sie das Universum vertheilt. Der monotheistische Zug des Zeus wurde von den sonstigen Menschlichkeiten des Gottes abgesehen, durch die Vorstellung des ihm überlegenen Schicksals wieder verwischt. Der Freiheit götterbildender Phantasie entsprach die Freiheit des Cultus, der auf Herzensreinheit so wenig, als irgend ein heidnischer Götterdienst, abzweckte. Einen geschlossenen Priesterstand gab es nicht; geschweige daß die Priester, die nichts zu lehren hatten, einer besonderen intellectuellen Bildung bedurft hätten.

In den Mysterien, die neben der öffentlichen Religion theils von Staatswegen anerkannt theils geduldet waren,

wurde das entstehende, vergehende und wieder entstehende Naturleben durch theatralische Darstellung der Schicksale gewisser Gottheiten mit der Aussicht auf eine dem Wiederaufleben der Natur analoge menschliche Auferstehung symbolisirt.

In den bisherigen Formen des mythologischen Ethnicismus blieb die dem gesammten Heidenthum eigene Vergötterung des geschaffenen Natürlichen (des θεῖον an Stelle des θεός) wesentlich bei der äußeren Natur stehen, konnte daher auch noch nicht zu voller, reiner Personificirung des Göttlichen in der, dem Inneren der Natur, dem Geiste, gemäßen Menschengestalt fortschreiten. Denn dafür werden wir selbst die in der späteren indischen Religion, der Epenreligion, allerdings vielfach vorkommenden Incarnationen, schon ihrer Unzahl und fratzenhaften Beschaffenheit wegen, nicht zu erklären vermögen, und in der ägyptischen Religion rang sich nur mühvoll das Menschliche aus dem Thierischen, das Menschenhaupt aus dem Thierleibe, hervor. Zur Vergötterung des natürlich-Geistigen und Sittlichen, und damit zur vollen Personificirung des Göttlichen in idealisirten rein ausgeformten, plastischen Menschengestalten, folgeweise zu vollendeter Mythologie, gelangt erst die griechische Religion. In ihr heben sich vom äußeren Naturgrunde die Götter ab als individuelle, geistig-sittliche Wesen, die, theils für sich, theils in Bezug auf die Menschen, bestimmte Zwecke verfolgen, auf die Letzteren durch Orakel Einfluß ausüben, sie Staaten errichten, Ehen und andere Bündnisse schließen lehren, sie mit den Künsten des Friedens und des Krieges vertraut machen. Daher ist im gereiften mythologischen Bewußtsein der Griechen, Poseidon niemals das Meer, Apollon niemals die Sonne; sondern es sind Mächte, die über diese Naturgestalten und Gebiete herrschen, nicht mit ihnen zusammenfließen. Bedingt aber war diese höhere Stufe der Naturvergötterung durch das Mittelglied des ächt hellenischen Glaubens an Heroen, d. h. an Menschen, die sich durch eigene Kraft und Tugend zur Götterhöhe emporschwingen: wie denn auch umgekehrt wieder Götter zu Heroen konnten herabgesetzt werden. In diesem Mittelgliede des Heroencultus kündet sich uns der Vorzug, aber freilich auch der Mangel, das innerste Gebrechen, der Leichtsinn der hellenischen Religion wie im Keime an. Wir können uns über sie, und hernach auch über die römische Religion, da ihre Einzelheiten hinlänglich bekannt sind, verhältnißmäßig kürzer fassen.

Die griechische Religion war das Ergebniß der eigenthümlichen Entwicklung und Geschichte des griechischen Volkes, deren Kenntniß in unserm Jahrh. wesentlich bereichert worden ist durch die classische Monographie von Ernst Curtius. Aus der Mischung verschiedenartiger Stämme und Völkerschaften erwachsen, auf die Gränzmarke zwischen dem Orient und dem Occident gestellt, nahm dieses Volk bei überwiegend occidentalischem Charakter doch auch, durch Colonien, durch häufige zwischen Vorderasien und Hellas sich hin und herbewegende Wanderungen und durch lebhaften Verkehr, asiatische Sitte in sein Volksleben, asiatische und ägyptische Religionselemente in sein geistiges Bewußtsein auf. Als die Träger der einzelnen Bestandtheile, aus deren Verbindung und Verschmelzung das griechische Religionswesen sich gestaltete, erscheinen in der vorhellenischen Zeit Leleger und Carer, Thraker und Pelasger, besonders die beiden Letzteren. Die Thraker, ursprünglich den Phrygiern national-verwandt, wohnten nicht nur in Macedonien und einem Theile von Thessalien, sondern auch in Phocis und Böotien und bis nach Attica hinein. Von ihnen stammten religiöse Poesie und Musik, der Dienst der Musen, die Weihen und Mysterien der Demeter wahrscheinlich = Γῆ μήτηρ, „dorisch δᾶ für γῆ", Max Müller Wiß. d. Spr. II, 1870, S. 198 unt. und, nach Herodot's Zeugniß, auch die Gottheiten Hermes, Ares, Dionysos und Artemis. Der unbestimmte Name der Pelasger aber begriff, ähnlich wie die Namen Sachsen und Franken, eine Anzahl griechischer Urstämme, die sich vor der Erhebung der Hellenen aus dem Peloponnes nach Attica, Böotien, Epirus, einem Theil von Thessalien verbreitet hatten, deren Hauptsitze Arcadien und Argolis waren. Nach der Angabe Herodot's verehrten die Pelasger, die an dem Orakel zu Dodona bereits einen Mittelpunkt ihres Cultus hatten, namenlose Götter, d. h. kosmische, geisterhaft gedachte Gewalten, von denen alle Ordnung der Welt ausgehe, Elemente und Gestirne, welche sie ohne Zweifel durch besondere Worte, als Erde, Himmel, Sonne ꝛc. unterschieden, welche ihnen aber noch nicht als menschlich gestaltete, individuell begränzte Persönlichkeiten galten, für welche sie daher auch noch keine solche Namen hatten, die den Begriff anthropomorphistischer Persönlichkeit ausgedrückt hätten. Man darf jenen Ausdruck Herodot's nicht premiren. Denn was gar keinen Namen hat, ist für uns ein Unding; „es ist in Namen, daß wir denken" (Hegel). In den ersten vor-

geschichtlichen Anfängen waren es zwei (an Asien erinnernde) Hauptgottheiten, eine männliche und eine weibliche, ein Himmelsgott und eine Erdengöttin, denen die Verehrung der Pelasger vorzugsweise gewidmet war. Der pelasgische Zeus (nicht erst ein Sohn des Kronos und Enkel des Uranos, sondern ein Urgott, dem auf Höhen und Bergen am liebsten gedient wurde) war ein Witterungsgott mit den Symbolen des Blitzes und der Eiche, der den erquickenden und befruchtenden Regen sandte. In seinem Heiligthume zu Dodona offenbarte er sich aus den Zweigen der ihm geweihten Eiche durch das Rauschen des Windes in der Krone des Baumes, welches dann die Priester zu deuten hatten. Gleich alt mit dem Dienste dieses männlichen Urgottes war der Cultus einer obersten weiblichen Gottheit, der Gäa, die in Dodona Dione hieß, mit Zeus bald als Mutter bald als Gemahlin verbunden. Dazu kamen später: eine Feuergottheit, die Hestia, die Beschützerin des Heerdes und des daran geknüpften häuslichen Lebens, sodann die unterirdischen, chthonischen Gottheiten: Hades, der finstere, unerbittlich strenge König der Schattenwelt, und seine Gattin Persephone, nach der ursprünglichen Bedeutung ihres Namens *φέρουσα φόνον:* die Würgerin, die furchtbare, alles Lebendige verschlingende Todesgöttin, endlich die Kabiren, d. h. große, mächtige Götter, oberste Naturmächte, besonders auf der Insel Samothrake verehrt: die Muttergottheit Axieros, das mit ihr verbundene chthonische Götterpaar Axiokersos und Axiokersa (Hades und Persephone) und als vierter Gott oder, nach Varro, als Diener der großen Götter: Hermes Kadmilos (Vgl. die Monographie von Schelling „die Gottheiten von Samothrake" 1815).

In Folge der großen, durch einen Zeitraum von 6 Jahrhunderten fortdauernden Bewegungen und Wanderungen vom Norden her, von denen besonders die der Dorier und Aetoler 1104 v. Chr. einflußreich war, und durch die seit dem Beginn des 11. Jahrh. v. Chr. fortgesetzte Gründung von Pflanzstädten, wurde der ganze Besitzstand der hellenischen Stämme umgestaltet; fast alle waren aus ihren früheren Wohnsitzen weggezogen oder vertrieben; eine neue Ordnung der Dinge bildete sich. Durch diese Wanderungen, Mischungen von Stämmen und politischen Neubildungen war das Entstehen der eigentlich-hellenischen Religion bedingt, wie sie sich im Wesentlichen bis zu ihrem Untergange gleich blieb. Die neu angesiedelten Stämme brachten ihre Götter und Culte schon mit, fanden aber auch in den von ihnen besetzten Gegenden ältere Culte vor, die sie zuweilen ver-

nachlässigten oder zurückdrängten, häufiger sich aneigneten. So traten die Griechen in die historische Zeit mit einem geordneten Götterſystem, einem Götterstaat, einem Olymp ein, dessen Bestandtheile alle bedeutenderen griechischen oder in Griechenland einmal angesiedelten Stämme, so zu sagen, zusammengetragen, zu welchem jeder seinen Beitrag geliefert hatte.

Nach einem bekannten Ausspruch Herodots waren es Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie, nämlich diese gemeinsame hellenische Religion, bildeten, οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι (II, 53). In der That sind es nach Allem, was wir wissen, diese epischen Dichter und ihre Vorgänger gewesen, die aus der Mannigfaltigkeit der Stammessagen und Localculte eine Einheit des Götterstaats gestalteten. Durch den allgemeinen Gebrauch ihrer Werke, besonders der homerischen, die von herumwandernden Sängern allerwärts in Griechenland vor versammeltem Volke vorgetragen wurden, durch das Uebergehen dieser Gedichte in das Gedächtniß und die Sinnesweise der Griechen geschah es, daß diese bestimmten Gottheiten und die von der Poesie aufgegriffenen und verarbeiteten Züge ihres Wesens und Dienstes das religiöse Bewußtsein der Hellenen erfüllten und beherrschten und den Inhalt der gemeinschaftlichen Religion ausmachten. Es waren nun nicht mehr die alten gestaltlosen Naturgottheiten, sondern die menschlich gestalteten und menschlich fühlenden Götter der homerischen Weltanschauung, diese als idealisirte, überirdische und unsterbliche Menschen aufgefaßten Wesen, die sonst fast allen sittlichen Gebrechen und Leidenschaften der Menschen unterworfen sind, die sich gebunden zeigen an die Gesetze des Raums und der Zeit, an das Bedürfniß von Nahrung und Ruhe, hassend und liebend nach Laune und Gunst, unter sich vielfach entzweit und in Hader entbrannt; Götter, bei denen jetzt die alten physischen Bilder von Ehe und Zeugung, Streit und Verbindung in eine bunte Fülle abenteuerlicher Thaten und anthropopathisch gedachter Begebenheiten umgesetzt waren, und die in früherer Zeit mit ihren Söhnen, Verwandten und Günstlingen unter den Menschen im engsten Verkehre gestanden, in die menschlichen Angelegenheiten persönlich eingegriffen hatten. —

„Zwischen Menschen, Göttern und Heroen
Knüpfte Amor einen schönen Bund" (Schiller).

Der Bund hatte freilich auch eine sehr häßliche Seite, von

der sieht der Blick des Dichters ab (licentia poetica!). Dagegen Eichendorff „Geschichte der poetischen Litteratur Deutschlands" I, 1866. S. 33: „Der Olymp . . . erscheint doch nur als ein fast kindischer Religionsversuch; ein lustiges Herrenhaus genialer Dynasten, die, weil sie sich selbst durchaus nicht zu regieren wissen, ein gar wunderliches Weltregiment führen. Wie unendlich größer, tiefer und wahrer als dieser Zeus, der mit sultanischer Laune heut die Europa entführt und morgen wegen derselben Galanterie den Paris andonnert, ist die altgermanische Idee der ewigen Gerechtigkeit, des Allvaters Wodan, des höchsten Richters und Rächers des Unrechts!" Wenn nun aber Herodot neben Homer auch Hesiod als Mitbegründer der hellenischen Götterlehre bezeichnet, so zeigt sich schon hierin der Mangel an Einheit und Harmonie, welchem dieses Götterwesen unterlag, da es aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen, aus den Culten einzelner Stämme und allerlei Nationen angehöriger Colonien zusammengeflossen war. Hesiods in Theogonie übergehende Kosmogonie ist der in den homerischen Gedichten herrschenden Richtung und Anschauung völlig fremd. Daß Zeus das älteste und einzige Haupt der Cultusgötter bei den Griechen war und seine Genealogie erst durch die schon ziemlich späte und vom Ausland abhängige Götterssystematik und theogonische „Speculation" erhalten hat, ist durch die vergleichende Sprachforschung erwiesen. S. Pfleiderer „Die Religion" II, S. 37. Wie aus dem Chaos und der gebärenden Gäa sich in einer langen Reihe riesenhafter Gestalten die ersten gesonderten Naturkräfte losgewunden; wie die weltbildenden Mächte, die Titanen, die Kinder der Gäa und des Uranos, zugleich die Urheber des Frevels, des Hasses und Streites in der Welt seien; wie endlich die neue Göttergeneration, nach Ueberwindung der früheren, zur Herrschaft gelangte: dieß berichtet Hesiod. Kronos hat den Uranos entmannt, wird aber selbst von seinem jüngsten Sohne Zeus besiegt, und die Titanen werden sammt Kronos in den Tartarus hinabgedrängt. Nachdem auch Typhoeus überwunden, herrschen von nun an die 6 Kroniden ruhig über das unter sie getheilte Weltall, und die neuen Götter, mit denen Zeus als ihr Erzeuger wie zum Schutze seiner Herrschaft sich umgiebt, vollenden den Kreis der olympischen Gottheiten. — Dieser olympische Götterstaat bestand aus einem Systeme von 12 Gottheiten, welches in Griechenland als das einzige, das allgemein hellenisch heißen konnte, wenigstens mehr

als jedes andere, Geltung hatte; der Dienst dieser 12 Götter sollte, der Sage nach, schon von Deukalion oder von Herakles gegründet sein; in Wirklichkeit waren es Götter verschiedener Stämme, welche in der Zeit nach Homer wie Petersen wahrscheinlich gemacht hat, zuerst in Chalkis auf Euboea etwa um die Mitte des 8. vorchristl. Jahrh. nach politischen und Verkehrs-Rücksichten durch die längst heilige Zwölfzahl zu einer äußerlichen Einheit zusammengefaßt und erst später in ausdrückliche Beziehung zu den 12 Zeichen des Thierkreises und den zwölf Monaten gesetzt wurden: (Zeus, Hera, Poseidon, Demeter, Apollon, Artemis, Hephästos, Athene, Ares, Aphrodite, Hermes und Hestia.) Von den älteren Göttern der Hesiodischen Theogonie erhielten sich im religiösen Leben der Griechen nur vereinzelte Spuren. Zeus blieb der oberste, stärkste und mächtigste Gott, und der gewissermaßen monotheistische Zug, der sich schon in der homerischen Theologie in dessen Darstellung mischt, tritt bei den späteren Dichtern zum Theil noch merklicher und bewußter hervor, so daß er bei ihnen manchmal als der einzige Gott, der eigentlich diesen Namen verdiene, erscheint, wie bei Pindar als „ἁπάντων κύριος“ (Max Müller Essays I, 211). Ihm war bei der Welttheilung der Himmel oder der Aether zugefallen, und er blieb immer, was der alte dodonäische Zeus von Anfang an war, der Herrscher über die Veränderungen der Atmosphäre, der Blitz-, Donner- und Wolken-Gott, der durch Regen erfrischen, Wachsthum und reichen Aerntesegen verleihen sollte. Aber er war zugleich der persönliche Mittelpunkt des ganzen Weltlaufs, und als König des olympischen Götterstaats wirkte er zuweilen auch hinein in die Sphäre der übrigen Götter. Wie er für den physischen Stammvater der meisten königlichen Geschlechter bei den Griechen galt, so standen auch Könige, Völker und Städte unter seiner Obhut; alles menschliche Recht war ein Ausfluß der an seiner Seite thronenden Dike; er beschützte den Eid, rächte den Meineid; von ihm sollte den Menschen, wie alles Gute, so alles Böse kommen, seine Macht in allen Lagen und Umständen des menschlichen Lebens sich fühlbar machen. Die Vorstellung einer göttlichen πρόνοια Vorsehung wurde vorzugsweise an seinen Namen geknüpft. Aber freilich stand mit der hohen, verhältnißmäßig geläuterten Dichteranschauung vom Vater der Götter und Menschen in unauflöslichem Widerspruch die andere mythische Darstellung, nach welcher der Gott, auf Kreta geboren, durch seine Mutter dem

kinderverschlingenden Vater entzogen, die Weltherrschaft nicht als ewiges Eigenthum besitzt, sondern sie durch Kampf und Sieg erst einer feindlichen Götterdynastie abgerungen hat, um auf die Fülle der Gewalt durch die Theilung unter die Brüder freiwillig zu verzichten, auch so aber noch dem obersten Willen des Schicksals, der unpersönlichen εἱμαρμένη, den seinen unterordnen muß. Dabei erscheint er, da er in Buhlschaft mit zahlreichen Menschentöchtern eine Reihe von Heroen erzeugt hat, vielfach gequält von der zänkischen Eifersucht seiner Gemahlin. — Ihm am nächsten verwandt war Palls Athene, sie, das Schooßkind nicht nur des Göttervaters, sondern auch des gesammten griechischen Culturlebens. Im Allgemeinen erwartete man von ihr alle Segnungen, die man auch von ihrem Vater begehrte, Sieg im Kampfe so gut als die Güter des Friedens. Allen geschichtlichen Entwicklungen, durch welche die berühmteste und einflußreichste der ihr geweihten Städte, Athen, hindurchging, mußte die Vorstellung von der Göttin folgen und sich anbequemen. In der Blüthezeit der griechischen Republiken war sie daher auch eine Göttin der Freiheit und haßte die Tyrannen. Allmählich wurde sie immer mehr idealisirt und zu einem Abstractum sublimirt; sie wurde der hypostasirte menschliche Gedanke, Weisheit, Wissenschaft, hieß darum auch die Höchste, die nach Pindar zur Rechten ihres Vaters saß, um den anderen Göttern seine Gebote zu überliefern. — Mit ihr theilte Apollon so viele Züge, daß man ihn eine in's männliche Geschlecht übersetzte Athene nennen kann. Wie sie die dem Wesen des Vaters am meisten verwandte und seine geliebteste Tochter, so ist Apollon bei Homer der Lieblingssohn des Zeus, der, stets dem Vater gehorsam, dessen Rathschlüsse den Menschen verkündet. Vorzüglich durch sein Orakel zu Delphi, das die Griechen für den Mittelpunkt der Erde hielten, äußerte er einen mächtigen Einfluß auf ganz Hellas, wirkte er zu allen wichtigen Ereignissen, zu jeder bedeutenden Institution mit, wenn sie nur irgend mit der Religion in Verbindung gesetzt werden konnte; er sollte es gewesen sein, der dem Lykurg die spartanischen Gesetze eingegeben; alle den Cultus betreffende Vorschriften sollten nach Platon's Ausspruch, von Delphi geholt, also als apollinische Eingebungen betrachtet werden. Und wirklich hatten alle bestehenden religiösen Einrichtungen nach dem Glauben der Griechen die Sanction Apollon's für sich, der sie entweder durch die Pythia angeordnet oder durch die

stets auf Anfrage gegebene Antwort, daß die Götter von jedem Bürger nach den Traditionen und Satzungen seiner Stadt verehrt werden sollten, bestätigt hatte. Selbst Krieg und Friede, Aussendung von Colonien, politische Verfassung der einzelnen Staaten, Alles war unter die weissagende Leitung Apollon's gestellt. Vergebens hat sich Otfried Müller abgemüht, die Beziehung des dorischen Apollon zur Sonne zu beseitigen. Wahr ist von dem, was er vorbringt, nur so viel, daß der achäische Nationalgott Apollon zwar noch wesentlich ein physischer Gott ist, die Dorier dagegen seine leuchtende Geistes-kraft, seine mantische und musikalisch-poetische Kunstfertigkeit hervorhoben. — Diese 3, Zeus, Athene und Apollon, sind die Hauptgötter, so zu sagen, die Säulen des Olympos; gegen sie gehalten, verblassen die anderen und vollends die zu den olympischen hinzugekommenen zahllosen sonstigen Götter, Dämonen, Heroen. Man hat mit Recht bemerkt, daß es in Griechenland mehr Götter als Menschen gab. Die schöpferische Phantasie der Griechen hat, weit über die Götterarmuth anderer, besonders östlicher Nationen hinausstrebend, ein reich gegliedertes Ganzes erzeugt, in welchem jedem Gebiete der Natur, jeder Seite des Menschenlebens, jedem Zweige menschlichen Wirkens eine Gottheit vorgesetzt war. Es hängt dies aufs Engste zusammen mit der Neigung des griechischen Geistes überhaupt, Alles zu classificiren, zu rubriciren. Damit glaubte er Alles auch sachlich, real erledigt zu haben, sobald er nur irgend einen, seis noch so willkürlichen, subjectiven Eintheilungsgrund aufgestellt hatte. So wußten denn auch die Griechen in religiöser Beziehung das Universum einzutheilen, zu vertheilen unter eine beliebige Anzahl von Göttern. Die Witterung, Regen und Sonnenschein, stand unmittelbar unter Zeus Anordnung. Für die Fruchtbarkeit des Bodens trug Demeter Sorge. Unzählige Nymphen des Feldes, der Quellen, der Bäche boten ihre Gaben dar. Die Rebe und ihr Saft war der Obhut des Dionysos befohlen. Das Meer beherrschte Poseidon. Die Heerden hatten ihre Schirmgötter in Hermes und Pan. Die Schicksalsgöttinnen fügten überhaupt die Geschicke der Menschen. Könige und Obrigkeiten sahen in Zeus ihr Vorbild und ihren Beschützer. Beschirmerin der Städte war Athene. Der Heerd des Hauses und der Stadt war in Hestia's Händen. Der Ehe war die Gunst und Fürsorge der Hera gesichert. Gebärende empfahlen sich dem Schutze der Hithyia oder der Artemis. Musik, Schützenkunst, Wahrsagekunst

waren Attribute Apollon's; von ihm auch und seinem Sohne Asklepios ward die Heilkunst beschützt. Im Kriege ward Athene angerufen, die Göttin der (rationellen) Kriegskunst, und waltete Ares, der Gott des (rohen, unmenschlichen) Kriegshandwerks (vgl. David Fr. Strauß „der alte und der neue Glaube", 1872, S. 96 f.). Die Jagd war unter der Artemis Aufsicht gestellt. Schmiede und alle in Feuer Arbeitenden sahen in Hephästos ihren Gönner, während Athene Ergane die sanfteren Gewerbe beschützte. Hekate wachte über die Straßen ꝛc. — Der Freiheit, ja Zügellosigkeit der götterbildenden Phantasie entsprach die Freiheit, das Laxe des Cultus. Die Griechen gingen in ihren Tempeln, die schon in architektonischer Beziehung dazu einluden, spazieren, unterhielten sich. „Eure Tempel lachten gleich Palästen" (Schiller) [Sch. deckt wider Willen auch die Mängel der griechischen Religion auf: ihre Verweltlichung, ihre Frivolität]. Aehnlich verhielt es sich mit dem inneren Opfern dem Gebet. „In dem griechischen Erheben der Arme gen Himmel bei aufrechter Stellung und zurückgeworfenem Haupt" symbolisirt sich das Selbstgefühl „des freien Mannes, der sich berechtigt glaubt, von den Himmlischen fast wie von Seinesgleichen die Erfüllung seiner Wünsche zu fordern, der prometheische Stolz, die titanenhafte Selbstüberhebung". Es ist das gerade Gegentheil „der orientalischen Niederwerfung des ganzen Körpers zur Erde", worin sich die Einseitigkeit des Abhängigkeitsgefühls ausdrückt, vermöge dessen „das ganze Sein des Menschen dem Unendlichen gegenüber als das Nichtige erscheint, als das Wesen- und Werthlose, dem nur die Resignation der Ohn („Un")-macht übrig bleibt" cf. Pfleiderer die Religion I, 1869 p. 142. Die äußeren Religionshandlungen wurden abgemacht von den Priestern, die auch in Griechenland, des Polytheismus wegen, keinen geschlossenen Stand bilden konnten und gar nicht geistig, intellectuell bedeutend zu sein brauchten, da es in der griechischen Religion nichts eigentlich zu lehren gab. Die homerische Göttergeschichte war die Lebensluft, die der Grieche von Kindheit auf einathmete. Der Gedanke sittlicher Seelenreinheit war dem Heidenthum überhaupt, soweit wir dasselbe als Religionsanstalt kennen, im Ganzen fremd. Wer einen Leichnam berührt hatte, war eben so unrein wie der, welcher einen Mord vollbracht hatte, und ob jemand unfreiwillig oder mit voller Absicht einen Menschen getödtet, galt in religiösem Betrachte ganz gleich. Daher wurden auch unbedenklich stadtkundige Hetären selbst zu den Mysterien zugelassen.

Ueber die Mysterien, die neben dem öffentlichen, vor Aller Augen ausgeübten Götterdienste bestanden, theils von der Staatsbehörde anerkannt und unter den Schutz der Gesetze gestellt, theils auch nur geduldet oder übersehen, ist noch Einiges zu sagen. Schelling's Deutung derselben, ist (wie Mommsen nicht übel meint) „zu schön, als daß sie wahr sein könnte". Schelling hat auf gewisse, noch dazu kritisch nicht gesicherte Einzelheiten der Ueberlieferung weit mehr gebaut, als sie zu tragen vermögen. Dem Ergebniß exactgeschichtlicher Untersuchungen zufolge ist das griechische Mysterienwesen ein in Kreta zuerst entstandenes, von da zugleich nach Thracien und nach Hellas verpflanztes Institut, welches auch von Thracien wieder sowohl nach den benachbarten Inseln (Lemnos und Samothrake) als nach Athen seinen Einfluß erstreckte. Diese Verpflanzung war natürlich nicht das Werk Eines Mannes, des Orpheus, wie man früher fabelte (über die mythische Persönlichkeit desselben läßt sich nichts geschichtlich Haltbares sagen); es war vielmehr eine Priesterklasse oder priesterliche Schule, die orphische, welche die Trägerin des Mysteriendienstes war, und wiederum war dieses Institut die Stütze, der Rückhalt, an welchem die Succession der Orphiker sich fortleitete. Seinem inneren Wesen nach aber war das Ganze der Mysterien ein Schauspiel (einerseits ein Zeigen, δεικνύναι, andererseits ein Schauen, eine ἐποπτεια), ein Schauspiel, welchem Reinigungen, Opfer, Anweisungen über das zu beobachtende Verhalten vorhergingen. Die Schicksale gewisser Gottheiten, namentlich der Demeter, der Kore und des Dionysos, ihre Leiden und Freuden, ihre Erscheinungen auf Erden, ihre Beziehungen zu den Menschen, ihr Tod oder Hinabsteigen in die Unterwelt, ihre Rückkehr oder Auferstehung, Alles dieß, als Symbol freilich nicht des Ackerbaus, wohl aber des entstehenden, vergehenden und wiederentstehenden Naturlebens, wurde in einer Reihenfolge theatralischer Scenen dargestellt, und diese zu einer nächtlichen Festfeier geordneten und besonders zu Athen mit allen Mitteln der Kunst und mit sinnlicher Pracht glänzend ausgestatteten, mit Gesängen und Tänzen begleiteten Darstellungen waren darauf berechnet, Phantasie und Mitgefühl mächtig zu ergreifen und in den Zuschauern abwechselnd die entgegengesetzten Empfindungen des Schreckens (ἔκπληξις καὶ φρίκη) und der Freude, der Trauer, Furcht und der Hoffnung zu erregen, bald erschütternd und bald besänftigend auf sie zu wirken: wobei viel, wo nicht Alles,

auf die Empfänglichkeit und Fähigkeit des Einzelnen, auf seine entweder mehr reflectirende und beobachtende oder mehr zu gläubiger Hingebung geneigte Stimmung ankam. Der Reiz der Mysterien lag also zuvörderst in dem, wenn auch sehr dünnen, Schleier des Geheimnisses, in dem durch die lebensvolle dramatische Darstellung bewirkten Wechsel der Empfindungen, dem raschen Uebergange von Angst und Spannung zu Heiterkeit und Freude, in dem Zusammenwirken aller Künste und künstlerischen Genüsse, der Musik und des Gesanges, der mimischen Tänze, der glänzenden Beleuchtung und effectvollen Decoration. Indeß ist hiermit das Wesen der Mysterien noch nicht erschöpft. Denn dieß Alles erzeugte nur momentane Ergötzung und vorübergehende Eindrücke; aber eine tiefere und für das ganze Leben bedeutsame Wirkung ließen die Versicherungen einer seligen Zukunft nach dem Tode zurück, die Versicherungen eines nicht trübseligen schattenartigen Daseins, einer dem schönen Wiederaufleben der Natur ähnlichen menschlichen Auferstehung, — Versicherungen (Aussichten), welche eben nur die Mysterien, und zwar vorzugsweise die attischen, darboten, während die öffentlichen, bloß auf das Diesseitige und auf irdische Güter gerichteten Götterculte nichts Derartiges zu gewähren vermochten. Aber allerdings mußten, wie gesagt, je nach dem Grade der Bildung, der Stimmung und Verbreitung die Mysterien sehr verschiedene Wirkungen hervorbringen. Das gemeine Volk ergötzte sich an der entfalteten Pracht und dem Wechsel der Scenen; es getröstete sich seiner sicheren Seligkeit in der Unterwelt; die philosophisch Gebildeten aber, die Forschenden, dachten sich dabei ganz andere Dinge und zogen nicht selten Schlüsse, die, in's allgemeine Bewußtsein aufgenommen, folgerichtig zur Auflösung der öffentlichen Volks- und Staatsreligion führen mußten. Die Stoiker z. B. glaubten aus dem Inhalt der Mysterien schließen zu können, daß die Götter nichts Anderes als die verschiedenen Theile des Universums seien. Platon schätzte die Mysterien gering (schon dieß enthält einen starken Einwand gegen Schelling's Deutung); die christlichen Apologeten tadelten sie scharf.

§ 30. Die römische Religion ist eine Staatsreligion und zwar die Religion eines auf agrarischer Grundlage zum Weltreich herangebildeten Staates. Wie die Latiner, die

sammt den umbrischen Sabinern mit den Griechen von Einem arischen Urvolke stammten, die eigentlichen Altrömer (Ramnes) waren: so überwog auch in der altrömischen Religion das latinische Element, und die Etrusker mit ihrer Blitz- und Donner-Religion griffen nur später beisteuernd mit ein. Die latinischen Götter aber waren Götter des Ackerbaues und seiner einzelnen Acte, deren jedem ein besonderer Gott vorstand. Dieser Zug einer abstrahirenden Verdielfältigung des Göttlichen ist ein Grundzug auch der späteren, der ausgebildeten römischen Religion. Während ihr theogonische und kosmogonische Mythen fehlen, da die praktischen Römer die Welt, unbekümmert um ihr Werden, nahmen, wie sie war und unmittelbar sich gab, wimmelt sie von abstracten Einzelgöttern für die einzelnen Seiten, Eigenschaften, Geschäfte des Menschenlebens. Dazu kamen die gleichfalls unzähligen, aus den eroberten Städten und Ländern durch die s. g. Evocation nach Rom versetzten fremden Götter, so daß das römische Pantheon zuletzt wirklich alles erdenkbare Göttliche, alle Numina umfaßte und die subjective Religion wesentlich in der scheuen Sorge bestand, jedem der zahllosen Götter äußerlich gerecht zu werden durch peinlich-genaue Verrichtung der Opfer, buchstäblich-richtige, von der Gesinnung völlig unabhängige, Hersagung der Gebetsformeln u. dgl. Bei diesem ganz äußerlichen Charakter der lediglich dem praktischen Bedürfniß und Staatszweck dienenden Religion begreift sich wohl, daß in ihrem Namen die Plebs politisch geknechtet und insonderheit von den Priesterämtern ausgeschlossen wurde bis 300 v. Chr. (lex Ogulnia). Was den inneren geschichtlichen Entwicklungsgang der römischen Staatsreligion betrifft, so fängt ihre, der eigenen Dürftigkeit und Farblosigkeit willkommene, Hellenisirung schon in der Zeit der Tarquinier an und vollendet sich nach dem zweiten punischen Kriege. Mit dem sinkenden Staat aber sank unaufhaltsam auch die Staatsreligion. Da die bisher verehrten Götter nicht halfen, so kamen Dienste unbekannter Gottheiten auf, deren Dunkelheit gerade reizte, z. B. der Isis, des Serapis, u. a. Der letzte verzweifelte Rettungsversuch ward in der Vergötterung der Kaiser angestellt, des Augustus.

Nicht von den Priestern, sondern von den Philosophen begehrte man im Unglücke Trost, den doch auch diese, wie namentlich Marc Aurel beweist, keineswegs zu bieten vermochten. Nicht Religionshandlungen, sondern Gladiatorenkämpfe dienten nach Möglichkeit zur Vertreibung der trostlosen Langenweile des Lebens, und in den Komödien wurden die Götter unter schallendem Beifallsgelächter verspottet.

Das griechische Götterwesen war das Werk einer natürlich-schöpferischen, absichtslos dichtenden Phantasie; das römische hingegen ist das Erzeugniß eines nüchternen Verstandes, welcher mit der festen Absicht der Gründung eines politischen Weltreichs Götter wie Gesetze und Rechtsformen schafft und demgemäß auch der subjectiven Religion und Religiosität das Gepräge der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit aufdrückt. Die römische Religion ist eine Staatsreligion und zwar die Religion eines auf agrarischer Grundlage zum Weltreich nicht sowohl heranwachsenden als herangebildeten Staats. Auf Ackerbau, in einigen Zügen auch auf Hirtenleben deuteten die ältesten latinischen Bestandtheile der römischen Religion. Die latinischen Ramnes, die sich auf dem palatinischen Hügel niederließen, waren dir Ur-Römer; sie aber hatten im Ganzen dieselben Götter und Cultusformen, wie die Latiner überhaupt in ihren alten Städten Laurentum, Lavinium, Alba. Mit den Ramnes vereinigte sich bekanntlich die sabinische Gemeinde der Tities auf dem Quirinal, wo in ältester Zeit das Heiligthum der 3 verbundenen sabinischen Gottheiten: Jupiter, Juno, Minerva, stand. Beide, die Latiner wie die umbrischen Sabiner, waren ein Brudervolk der Hellenen, mit diesen von einem gemeinschaftlichen arischen Urvolk abstammend, und die dem griechischen Götterwesen verwandten Bestandtheile der altitalischen Religionen sind theils aus diesen Stammesbeziehungen theils aus Berührungen mit den griechischen Handelsfactoreien und Colonien in Mittel- und Unteritalien zu erklären. Zu den Ramnes und Tities kam dann noch ein drittes Element hinzu, die Tribus der Luceres, deren Ursprung schon den Alten dunkel, doch wahrscheinlich ebenfalls latinisch war; und endlich wird eine Einwanderung von Etruskern erwähnt, deren Religion man kurz die Blitz- und Donner-Religion nennen kann. Aus latinischen, sabinischen und etruskischen Elementen bestand die altrömische Religion; überwiegend war und blieb

jedoch das latinische. Der altlatinische Gott Saturnus verdankte der Saat seinen Namen; auch andere, Picus und Faunus, waren Schutzgötter des Ackerbaues. Picus hatte das Düngen erfunden; Faunus hatte den Stercutius zum Sohne, der gleichfalls als Erfinder des Düngers verehrt ward. Für alle Geschäfte des Ackerbaues, für das Aussäen, Umpflügen, Eggen, Propfen, gab es besondere Götter. Dieser altlatinische Zug ist auch in der spätern, ausgebildeten Religion der Römer unverkennbar. Eigenthümliche kosmogonische und theogonische Mythen finden sich bei ihnen nicht. Die praktischen Römer nahmen die Welt, wie sie war und ist; wie sie geworden, kümmerte sie wenig. Ueberhaupt hatte in der römischen Religion das Dogma weit geringere Bedeutung als der Cultus, resp. Ritus; s. Ed. Zeller „Religion und Ph. bei den Römern", 1866, S. 32 u. 36. Die Hauptgötter der Römer waren, bevor sie von historisch bestimmt-nachweisbarem griechischen Einflusse gefärbt wurden, allgemeine Naturmächte oder bloße Abstractionen menschlicher Zustände, die weit hinter der plastisch-individuellen Gestaltung der hellenischen Götterwelt zurückblieben. Die Römer hatten keine religiöse Poesie, keinen Homer oder Hesiod, der ihren Göttern Leben eingehaucht hätte, der „vom Himmel den Gott, zum Himmel den Menschen gesungen". (Schiller „Die Sänger der Vorwelt".) In der abstrahirenden Zerspaltung des Gottesbegriffs, in der Hypostasirung einzelner Kräfte, Wirkungsweisen, physischer und psychischer Functionen und Eigenschaften sind die Römer weiter gegangen als irgend ein Volk des Alterthums. Sie haben schon von den frühesten Zeiten an auch menschliche Eigenschaften, indem sie diese zu Aeußerungen eines göttlichen Wesens machten, personificirt, und auf diesem Wege haben sie die Zahl der Götter in's Unermeßliche vermehrt, so daß die allermeisten Römer nicht einmal die Namen aller ihrer Gottheiten kannten. Selbst eine einzelne menschliche Handlung, z. B. Abschluß oder Vollzug der Ehe, ward wieder in eine Mehrheit von Momenten zerlegt, deren jedes zu einer eigenen Gottheit sich gestaltete. Auf dieser Bahn gab es nun keinen Stillstand, die Theopöie konnte nie zu einem Abschlusse kommen. In dem Maße, als Sitte und Lebensweise sich änderte, reichere, mannigfaltigere Formen annahm, neue Bedürfnisse entstanden, neue Einrichtungen aufkamen, in demselben Maße mußten auch neue Gottheiten sich bilden oder eigens für das entstandene Bedürfniß gemacht werden, und es gehört zu den Selt-

samkeiten des römischen Religionswesens, daß man gleichsam offen hineinblicken kann in die Götterfabrik, in die Werkstätte, in welcher die Götter gemacht wurden. Es lag das im Berufskreise der Pontifices. Sie hatten dafür zu sorgen, daß jedes neue Bedürfniß, jedes neue Element im Staatsleben auch seinen Gott erhielt, entweder, indem die Wirkungssphäre eines schon zum Gegenstand der Verehrung gewordenen Gottes erweitert, oder indem der Dienst eines neuen eingeführt wurde. So hatten die Römer eine Göttin Pecunia, die schon der frühesten Zeit angehörte, als noch mit Thieren statt des gemünzten Metalls gekauft und getauscht wurde. Als aber seit Servius Tullius der Gebrauch des Kupfergeldes in Rom aufkam, entstand ein Gott Aesculanus, und da später auch Silbergeld geprägt wurde, so kam nun ein Gott Argentinus, welcher der Sohn des Aesculanus sein sollte, hinzu. Aug. de civ. Dei IV, 21 „Miror autem, quod Argentinus non genuit Aurinum, quia et aurea (pecunia) subsecuta est". Im 4. Jahrh. der Stadt hatte, der Sage nach, eine Stimme vom Palatium herab verkündigt, daß die Gallier anrückten; die Griechen würden in solchem Falle sofort genau gewußt haben, von welchem ihrer schon gekannten Götter oder Heroen die Stimme herrühre, die Römer aber hatten gleich eine neue Gottheit dafür zur Hand: sie hieß Ajus Locutius und erhielt ein Sacellum an der Stelle, von welcher man den Ruf vernommen hatte. Neben und unter dem späteren Hauptgott und höchsten Staatsgott Jupiter Capitolinus, der mit den übrigen Joves fast nur den Namen gemeinsam hatte, und dem an Würde nicht einmal der Olympische Zeus bei den Griechen gleichkam, gab es einen Jupiter Stator, der das Heer in der Schlacht vor dem Weichen bewahren, einen Jupiter Pistor, der das Brotbacken beschützen sollte. Es gab, bei der Wichtigkeit der Münzen für das Staatsleben, eine Juno Moneta. Dem Hunger, der Pest, dem Getreidebrand, ja sogar einer Dea cloacina wurden Altäre errichtet. Febris, aerumna, opes, pax, tranquillitas wurden alle im Interesse des praktischen Bedürfnisses oder Nutzens vergöttert. Und wie die Zahl der Gottheiten durch die neugeschaffenen Numina, durch die fortwährenden Ablösungen und Hypostasirungen einzelner Eigenschaften an den bereits gekannten Göttern von innen wuchs, so wuchs sie von außen durch die gewaltsamen Einbürgerungen fremder, eroberter Götter. So oft in älteren Zeiten eine feindliche Stadt belagert und mit Sturm

genommen wurde, pflegte man vorher unter gewissen Cärimonien die Götter aus derselben herauszurufen und nach Rom überzusiedeln. Zuletzt umfaßte das römische Pantheon wirklich alle Götter, und die subjective Religion bestand in der scheuen Sorge, jeder Gottheit ihr Recht widerfahren zu lassen, ihren Zorn abzuwehren, ihres Schutzes sich zu versichern. Hierbei war auch das Kleinste von größter Bedeutung und mußte mit peinlicher Genauigkeit beachtet und der Vorschrift gemäß (als opus operandum) verrichtet werden. Wie die Römer an die Allmacht der Formeln und Cärimonien glaubten und überzeugt waren, daß die Götter dadurch gezwungen würden, sich dem Willen der Menschen zu fügen, z. B. die bisher bewohnte Stadt zu verlassen und sie dem Belagerer preiszugeben: so glaubten sie auch, daß alle Kraft und Wirksamkeit der Formeln durch die buchstäblichste, pünktlichste Anwendung der solennen Worte und Handlungen bedingt sei. „Sint, ut sunt, aut non sint!“ Es kam vor, daß dasselbe Opfer 30mal wiederholt werden mußte, weil jedesmal irgend ein Versehen dabei begangen worden war oder ein ungünstiger Umstand sich ereignet hatte. Wenn bei den heiligen Spielen und Wagenrennen etwa ein Schauspieler still stand, oder ein Flötenbläser, plötzlich schwieg, oder der Kutscher die Zügel fallen ließ: so war das ein Unheil drohendes Mißgeschick, ein portentum, welches schleunigst gesühnt werden mußte, damit dem Staate daraus keine Gefahr erwachse. Eben so zeigt sich im inneren Opfer, im Gebet, der ganz äußerlich-formale, magische Charakter der römischen Religion. Daß eine bestimmte Gebetsformel dreimal, in einigen Fällen neunmal wiederholt wurde, war für den Erfolg unerläßlich. Selbst der genialste und universellste aller Römer, Cäsar, pflegte, so oft er in den Wagen stieg, eine Formel zur Abwendung von Gefahren dreimal herzusagen, was zur Zeit des Plinius eine weitverbreitete Sitte geworden war. Der geringste Verstoß konnte das ganze Gebet wirkungslos machen; ward aber die Formel genau, ohne daß der Hersagende sich versprochen, etwas ausgelassen oder zugesetzt hatte, recitirt, und hielt man dabei Störungen oder Dinge von übler Bedeutung fern, dann war der Erfolg, ganz unabhängig von der Gesinnung des Betenden, vollkommen gesichert. Daher ließen sich, wie Plinius (H. N. 28, 2) berichtet, die höchsten Staatsbeamten bei religiösen Acten aus einem Ritual die Formel vorlesen, ein Priester mußte dabei aufmerksam allen Worten, wie sie ausgesprochen wurden,

folgen, ein Anderer den Umstehenden Schweigen gebieten, und außerdem ließ man noch die Flöte dabei blasen, damit kein anders Wort gehört würde. Denn die Erfahrung, meint Plinius ganz ernsthaft, habe bewiesen, daß, so oft irgend ein Klang oder Wort übler Bedeutung dabei vernommen oder in dem Gebete etwas versehen worden sei, in den Eingeweiden der Opferthiere ein Verderbenbringender Mangel oder eine Monstrosität sich gezeigt habe.

So war die römische Religion, in objectiver wie subjectiver Beziehung, äußerlich, gesetzlich, nur ein Mittel und Werkzeug der römischen Politik. Die Griechen — könnte man sagen — verinnerlichten alles Aeußere, die Römer veräußerlichten auch das Innerste. Im Namen der Religion wurde denn auch die Plebs politisch geknechtet. Die Plebs bildete in den älteren Zeiten des Staates einen eigenen, religiös ganz geschiedenen Bestandtheil Rom's. Aus der in die Stadt gewanderten latinischen Landbevölkerung und den herbeigezogenen Bürgern kleiner zerstörter Städte entstanden, überwiegend der Klasse der Bauern und Landwirthe angehörig, stand sie wie ein fremdes Volk neben und unter den patricischen Altbürgern. Die Patricier blieben, durch Abstammung und Reinheit des Blutes allein dazu befähigt, im ausschließenden Besitze der Priesterthümer und der in ihren Familien sich fortpflanzenden religiösen Ueberlieferung; sie bildeten daher, den Plebejern gegenüber, einen geschlossenen Priesterstand, in welchem eine Function des Priesterthums, die Vornahme der Auspicien zur Erforschung des göttlichen Willens, jedem Gliede mittels der Geburt zukam. Und da zu den Staatsämtern die Anstellung von Auspicien unentbehrlich war, so durfte kein Plebejer ein solches Amt übernehmen. Aus demselben Grunde religiöser Verschiedenheit durfte zwischen Patriciern und Plebejern kein Connubium Statt finden. So oft die Plebejer nach Theilnahme an den Staatsämtern strebten, hieß es von patricischer Seite, dadurch werde Göttliches und Menschliches verwirrt, die heiligen Cärimonien würden verunreinigt, die Götter nähmen dieß als einen Frevel auf, und ihr Zorn bedrohe den Staat mit Unheil. (Von hohem Interesse sind die hier einschlägigen Berichte des Livius: Liv. 4, 2; 6, 41.) — Das konnte freilich nicht so bleiben. Ungeachtet der Meinung der Patricier, daß die Gottheit selbst einen solchen Unterschied zwischen den Menschen für immer festgestellt habe, erstritten sich die Plebejer Schritt für Schritt den Zutritt zu den verschiedenen Staatsämtern und damit selbstverständ-

lich auch das Recht amtlicher Auspicien, allerdings mit einer gewissen Abhängigkeit von patricischen Auguren und Pontifices. Von den eigentlich priesterlichen Functionen blieben sie aber auch fernerhin ausgeschlossen bis zur lex Ogulnia (300 v. Chr.). Bis dahin konnten sie den römischen Staatsgöttern nur eine Privatverehrung erweisen, den Opferhandlungen, und nicht einmal allen, nur als Zuschauer beiwohnen; dabei hatten sie aber ihre eigenen, aus der früheren Heimat mitgebrachten Götterdienste und ihre eigenen Heiligthümer.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den geschichtlichen Entwicklungsgang der römischen Staatsreligion, so ist zuerst in der Zeit der Tarquinier etruscischer und in noch höherem Grade griechischer Einfluß auf das Religionsbewußtsein der Römer und auf die Gestaltung ihres Götterwesens wie ihrer Cultusformen klar bemerklich. Es war besonders Cumae in dem nahen Campanien, die älteste aller hellenischen Niederlassungen in Italien, welche diesen Einfluß vermittelte; von da kam die Buchstabenschrift, kamen die sibyllinischen Bücher nach Rom. Auf diesem Wege gelangte eben dahin vermuthlich auch eine Kenntniß der homerischen Gedichte oder doch des homerischen Sagenkreises. Mit dem Sturze des Königthums aber trat zugleich eine Beschränkung des durch die letzten Könige gegründeten mittelitalischen Reiches ein, und dadurch wurde der Verkehr der Römer mit den Sitzen des griechischen Cultus und der griechischen Cultur auf längere Zeit abgeschnitten. Die ganze Bewegung war oder wirkte doch als eine Reaction gegen das Eindringen der ausländischen griechischen Elemente und befestigte zunächst die geschlossene priesterliche Herrschaft der altbürgerlichen oder patricischen Geschlechter. Allein schon seit der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. und vollends nach dem zweiten punischen Kriege drang von Neuem, und jetzt mit unwiderstehlicher Gewalt, griechischer Einfluß in römisches Leben, römische Sinnesweise und Religionsanschauung ein. Zuerst hatte die damalige Unterwerfung der griechischen Städte in Unteritalien zur Folge, daß griechische Sprache, dann auch Bruchstücke griechischer Litteratur Eingang fanden. Hernach führten die Römer auf dem Boden des eigentlichen Griechenlands Krieg; die ganze griechisch redende Welt kam von 146 v. Chr. an bis gegen den Anfang der christlichen Zeitrechnung direct oder indirect unter römische Botmäßigkeit. Seit 167 verbreiteten tausend nach Italien geschleppte Achäer,

die Gebildetsten der Nation, griechische Cultur über die ganze Halbinsel, und die Philosophen, welche 155 als Athens Gesandte nach Rom kamen, erregten unter der römischen Jugend, der sie Unterricht ertheilten, einen ganz neuen Enthusiasmus für hellenisches Wesen. Ohnehin drängte die Dürftigkeit, die Geistlosigkeit der römischen Religion dahin, neue, mythologisch reicher ausgestattete, den vielfach veränderten Bedürfnissen der Römer eher eine Befriedigung verheißende Göttergestalten und Cultusformen einzuführen, — die alten latinischen und sabinischen Götter durch Verschmelzung mit den griechischen diesen zu assimiliren. Dazu fühlten sich die Gebildeten schon durch ihre Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur hingezogen. Nur wenn sie die eigenen Götter hellenisirten, konnten sie ihrerseits an dem poetischen Nimbus sich erfreuen, in den der Grieche seine Götter gehüllt und sie zu Gegenständen zwar nicht einer ehrfurchtsvollen Andacht, wohl aber eines ästhetischen Wohlgefallens und einer heiter-vertraulichen Wechselbeziehung gemacht hatte. Im Grunde ruhte ja die römische Religion nur auf Einer Vorstellung oder, wenn man deren subjective Seite ablösen will, auf zweien: der Macht der Rom-freundlichen Götter und der Gewalt der Cärimonie über diese Götter. Wie sollte eine so gedankenarme Religion mit ihren Schaaren von Göttergespenstern, wesenlosen Schatten und vergötterten Abstractionen, Göttern der Indigitamente, sich unversehrt behaupten in der Berührung mit dem Reichthume der griechischen Religion, mit den lebensvollen, ganz anthropomorphischen und tief in alles Menschliche verflochtenen Gestalten der hellenischen Götterwelt? So wurden denn die griechischen Götter, mehr oder weniger im ächtrömischen Interesse des praktischen Nutzens umgeformt, zu römischen Staatsgöttern, der olympische Zeus zum Jupiter Capitolinus ꝛc. — Mit dem sinkenden Staat sank aber natürlich unaufhaltsam eine Religion, die lediglich Staatsreligion war. Vgl. bes. Max Müller Wiss. d. Spr. S. 87 f. Schon Cato hatte sich bekanntlich darüber gewundert, daß ein Haruspex, der einem anderen begegne, nicht lache über die fable convenue, und in den Bürgerkriegen hatten die Antworten und Verheißungen der Götter (durch die Priester) unzähligemale getäuscht, vor allen den Pompejus, der gerade viel darauf hielt (Cic. de divin. 2, 24). Es kamen Verse auf wie der: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni". Es erwachte die Sehnsucht nach einer — unbekannten — Gottheit, der man

sich ganz hingeben, von der man in allen Lagen und Bedürfnissen Hülfe erflehen und erwarten dürfe, ohne unruhig und zweifelnd bald an diesen, bald an jenen Gott sich wenden zu müssen. Dazu eigneten sich nicht etwa hellenische Götter mit ihrer scharf ausgeprägten und durch die Zugehörigkeit zu einem zahlreichen Götterkreise enger begränzten Specialität, wohl aber orientalische, ägyptische, deren Wesen viel weniger individualisirt, vielmehr in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt war, wie Isis und Serapis, der „allgöttliche Gott", „Deus pantheus" u. a. Vor allen blühte der Isisdienst; sie hieß in Inschriften: „die Eine, die Alles ist". Je dunkler ihr Wesen war, desto mächtigeren Reiz übte es. Als auch diese fremden Gottheiten nicht halfen, wurde bald der letzte, verzweifelte Rettungsversuch angestellt: die Vergötterung der Kaiser, des Augustus als des praesens et corporalis deus; der Gott gewordene Mensch kurz vor dem Mensch gewordenen Gott, wie in der Geschichte der natürlichen Schöpfung das Conterfei des Menschen, der Affe, kurz vor ihm selber! Das Ende Roms, das Ende der römischen Religion war gekommen. Nicht einen Priester rief man, wenn ein Mißgeschick eintrat, wie der Tod einer geliebten Person, sondern einen Philosophen, um Trost von ihm zu empfangen. Aber wie wollte die Philosophie bieten, was ihr selbst gründlich mangelte? Die ganze Trostlosigkeit auch des philosophischen Lebens zeigt sich uns in Marc Aurel, dem letzten der Stoiker. Die Wandelbarkeit und Nichtigkeit aller menschlichen Dinge, der Strom, die Fluth der Welteitelkeit, in welcher alle Wesen und Bestrebungen nach zweckloſem, flüchtigem Dasein untertauchen und verschwinden, das sind die stets bei ihm wiederkehrenden Vorstellungen. Wie ein schwarzer Schleier hat sich ein Gefühl der Trauer und eine tiefe Entmuthigung über seine Betrachtungsweise und fast jede seiner Reflexionen gelegt. — Auf Grabschriften der damaligen Zeit heißt es kurz: „Ich habe gelebt und über das Leben hinaus nichts geglaubt" oder „Halte Alles für Trug, Leser, nichts ist unser". Oder: „Ich war nichts und bin nichts; der du dieses liesest, iß, trink', scherze, komm'!" Zur Vertreibung der grauenhaften Langenweile eines solchen Lebens dienten, statt der Opfer und sonstigen Cultushandlungen, die Spiele, die Gladiatorenkämpfe. Da saßen sie: Priester und Senatoren, Staatsbeamte mit ihren Frauen, auch die Vestalinnen, alle Stände und Klassen des Volkes, um gleichsam in langen Zügen den süßen Genuß strömenden Menschenblutes einzusaugen und am Anblicke klaffender Wunden sich zu laben; Erbar-

mung dem Verwundeten verweigernd, riefen sie dem Fechter zu, den Gestürzten nochmals zu durchbohren, damit ja keiner durch verstellten Tod sie täusche. Ungeduldig zürnten sie den Fechtenden, wenn nicht alsbald Einer den Geist aufgab; neue Paare mußten dann auf ihren Ruf auftreten, damit nur ihre Augen recht schnell durch den Anblick des Blutbads gesättigt würden. Und wenn in den Komödien die Götter lächerlich gemacht und verspottet wurden, so brachen die Zuschauer in wieherndes Gelächter aus, und alle Räume des Theaters hallten wider von rauschendem Beifall. — So war die Staatsreligion der Römer in einen Verwesungsproceß übergegangen, von welchem man nur mit Ekel sich abwenden kann.

§ 31. Auf den höheren Stufen des mythologischen Ethnicismus, auf welchen das natürlich-Geistige und Sittliche vergöttert wird, unterscheidet sich von der griechischen und der römischen Religion, welche beide der indischen ähnlich, den Widerspruch im sittlichen Gebiete, den Zwiespalt des Guten und Bösen, leicht nehmen, eine der vorderasiatischen und der ägyptischen entsprechende, das Wesen dieser beiden in höherer, sittlicher Potenz wiederholende Religion, welche den Widerspruch des Guten und Bösen zweischneidig hervorkehrt und ihn in einem Jenseits zu lösen sucht. Dieß ist die persische Religion oder, nach ihrem Erneuerer so genannt, die Religion des Zarathustra (Zoroaster). (Vgl. Roth „Zur Geschichte der Religion“ in Zeller's Theol. Jahrbüch. Bd. 8, S. 281 ff.) Die Entstehungszeit der Urkunde dieser Religion, des Zendavesta, in welchem nur Weniges von Zarathustra selbst herrührt, läßt sich nicht genau feststellen; gesammelt und geordnet wurde das Werk erst in der Zeit der Sassaniden, im 3. Jahrh. nach Chr. Die Grundlage der persischen Religion war, wie die des Ethnicismus überhaupt, Naturvergötterung, näher, wie die der altindischen Religion, der Dienst der Elemente, insonderheit des Feuers, des Lichts, und der Sonne, mit einem Ingrediens von Schamanenthum. Zur Fixirung des Gegensatzes von hülfreichen Geistern des Lichts oder des Tages und schädlichen Geistern der Finsterniß oder der Nacht diente den Persern der theils locale,

theils nationale Unterschied von Iran und Turan. Aber auf dieser äußerlich-natürlichen Grundlage erhob sich in der persischen Religion das Göttliche zu einer sittlich-reineren Form als in irgend einer der bisher betrachteten. Der alleinige Hauptgott Ahura-mazda (Ormuzd) schafft die Welt oder doch die Erde durch sein schöpferisches Wort: Honover. Getrübt wird dieser Schöpfungsbegriff freilich sowohl dadurch, daß die überirdische Welt für unerschaffen gilt, wie auch dadurch, daß an der Schöpfung selbst der Erde Ahriman (Angramainju) betheiligt ist. Er ist von Anbeginn der Welt böse, nicht erst böse geworden; ob von Ewigkeit, ist bei der Discrepanz verschiedener Stellen des Zendavesta fraglich. Außer Frage steht, daß das gegenwärtige, diesseitige Religionsbewußtsein der Perser der schroffste Dualismus durchdringt und drückt, daß lediglich eine sehnliche Erwartung künftiger, jenseitiger Erlösung und Seligkeit aufkommt. Denn es giebt zwei von Anbeginn hienieden unversöhnbarfeindliche Reiche: das des Ormuzd und das des Ahriman. Worin dieser Dualismus seinen Grund hat, verbirgt sich nicht. Schon Ormuzd wird mit Mitra als ein Paar, im Dualis, angerufen, und Mitra erscheint im Zendavesta nur als die Naturseite des Ormuzd selbst. Die Sonne heißt das Auge des Ormuzd, das Feuer sein Sohn. Dem entsprechend ist auch die subjectiv-religiöse Lebensaufgabe des Menschen, der fortwährende Kampf gegen das Reich des Ahriman, nicht ungemischt-sittlich. Ahriman wird besiegt, so oft eins seiner Thiere getödtet wird. Der Hund ist der Mitkämpfer in diesem Kampfe und wird in mancher Beziehung sogar höher als der Mensch geachtet. Reinheit der Seele in Worten und Werken wird gefordert; aber in den Begriff derselben mischt sich stets die Vorstellung leiblicher Reinheit mit ein. Wegen der Heiligkeit des Feuers ist kein Brandopfer gestattet. Unter den übrigen Opfern ragt das Homa-Opfer hervor, ein narkotisch-berauschender Trank, der in Visionen die Gemeinschaft mit der Gottheit sacrament-ähnlich vermittelt. Nach dem Tode kommt die Seele der Reinen über die Höhen, von denen die Sonne aufsteigt, zu Ormuzd in das Paradies, die des Unreinen zu Ahriman in die Hölle. Am Schlusse der

Weltzeit aber, nach dem Endgerichte des Propheten Sosiosch gehen die Reinen und die Unreinen durch ein Universal-Reinigungsfeuer, durch welches alles Böse, auch Ahriman, weggetilgt wird, und die Seligen, leiblich auferstanden, singen dem Ormuzd in Ewigkeit Loblieder. Doch gehört diese Schilderung der letzten Dinge dem jüngsten Bestandtheile der Religions-Urkunde, dem Bundehesch, an.

Wie auf denjenigen Stufen des mythologischen Ethnicismus, welche die Vergötterung des äußeren Naturlebens darstellen, die indische Religion den inneren Widerspruch und Zwiespalt dieses Naturlebens mit leichter Mühe versenkte oder zurücknahm in die Einheit des Brahma, die vorderasiatische dagegen ihn in ganzer Schärfe herausstellte, die ägyptische endlich ihn, wenigstens im Drange dunkler Ahnung, überwand und das über den Tod siegende Leben im Amenti befestigte: so unterscheidet sich auf den höheren Stufen des mythologischen Ethnicismus, auf welchen das Innere der Natur, das natürlich-Sittliche vergöttert wird, von der griechischen und der römischen Religion, die beide der indischen ähnlich, den Widerspruch im sittlichen Gebiete, den Zwiespalt des Guten und Bösen, leicht nehmen (sich leichtsinnig über ihn hinwegsetzen oder ihn bloß-formell, caerimoniell, magisch bannen), eine der vorderasiatischen und der ägyptischen entsprechende, das Wesen dieser beiden in höherer, sittlicher Potenz wiederholende Religion, welche den Widerspruch des Guten und Bösen zweischneidig hervorkehrt und ihn in einem Jenseits zu lösen sucht. Dieß ist die alte persische Religion oder, von ihrem Erneuerer so genannt, die Religion des Zarathustra (Zoroaster). Zu ihr bekannten sich jene arischen, also den Indern und auch den Griechen und Römern verwandten, Volksstämme, welche, östlich vom Tigris bis zum Indus und in den nördlich gelegenen Gegenden einheimisch, das durch Ackerbau cultivirte iranische Hochland Baktrien, Medien, Persien bewohnten, dann — aber, ein großes mittel- und westasiatisches Reich gründend, die westlich von ihnen wohnenden Chamiten und Semiten unterwarfen. (A. v. Humboldt „Kosmos" I, S. 15, spricht von dem „Abfall der Iranier vom brahmanischen Institute und ihrer Trennung von den Indern".) Das Zeitalter des Zarathustra läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich lebte er in Baktrien nicht viel später als Moses, etwa um 1300 v. Chr.; keinen-

falls hat er erst, wie vielfach, aber in Folge eines Mißverständnisses behauptet worden, unter dem Vater des Darius Hystaspis, d. h. um 550 v. Chr., gelebt. Verschuldet haben dieses Mißverständniß die griechischen Schriftsteller, die, mit dem wirklichen Zarathustra gänzlich unbekannt, zu einer Zeit, als die reinpersische Religion sich schon mit dem westasiatischen kuschitisch-kepheniſchen Magismus vermischt hatte, eines fabelhaften Zoroaster oder Zaratus, als des Stifters dieser Mischreligion erwähnen. Der wirkliche Zarathustra — so viel steht fest — ist weder ein Sohn der mythischen Vorzeit noch erst ein Genosse des Reichs der Achämeniden; sondern er lebte in einer zwischen diesen Zeiten mittleren, nicht näher bestimmbaren Epoche. Die seinen Namen tragenden Religionsschriften heißen: der Zendavesta. Diese Schriften umfassen einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten und sind daher offenbar nicht von Einem Manne geschrieben; ja von Zarathustra kann nur ein geringer Theil des Zendavesta herrühren; aber er wird darin als der Einzige gepriesen, der „die Ueberlieferungen des höchsten Gottes hörte und sie mitzutheilen im Stande war.“ Die neueren Forschungen über den Text (von Roth, Benfey, Haug, Spiegel u. A.) haben ein der relativen Aechtheit und dem hohen Alter dieser Schriften günstiges Ergebniß geliefert; die Sammlung und Ordnung derselben fällt allerdings erst in die Zeit der Sassaniden.

Die Grundlage der altpersischen, im Zendavesta urkundlich enthaltenen Religion ist, wie die des Ethnicismus überhaupt, Naturvergötterung und zwar ein, der altindischen Religionsbasis ähnlicher, Dienst der Elemente, insonderheit des Feuers, des Lichts, und der Sonne. Das Licht galt für die heilbringende Macht, welche mit der Tageshelle die Schrecken der Nacht und der Finsternis vertreibt. Dazu kam ein Ingrediens des in Nordasien heimischen Schamanenthums, des Dämonendienstes, der ja das Weltall mit hülfreichen und schädlichen Geistern erfüllt glaubte; die schadenfrohen, nur in der Nacht mächtigen Geister der Finsterniß müssen, nach altpersischer Anschauung, der Tageshelle, dem Lichte der aufgehenden Sonne, den heilbringenden Geistern weichen. Zur Fixirung dieses Gegensatzes diente den Persern ein gegebener, vorgefundener theils localer theils nationaler Unterschied. Denn nicht allein daß in Ostiran auf die Kälte des Winters die Hitze des Sommers, auf den Schneesturm der Hochlande der Gluthwind der Steppe folgte: in dem nördlichen

Steppenlande selbst trieben sich die fremden Völkerschaften turanischer Abstammung herum. So war den Persern Iran das bebauete, durch Cultur der Ordnung unterworfene, gelichtete Land mit den Geistern des Lichts, Turan die Wüste mit ihren dunklen Schrecknissen, den Geistern der Finsterniß. Auf dieser äußerlich-natürlichen Grundlage aber erhob sich nun in der persischen Religion das Göttliche reiner, formell-sittlicher als in irgend einer von den bisher betrachteten. Sie kennt nur einen vollkommenen, mit allen Eigenschaften der Gottheit ausgestatteten, persönlich gedachten Gott, den Ormuzd (Ahura-mazda d. h. den ewigen Weisen). Er ist der allwissende und allmächtige Schöpfer und Beherrscher der Welt, wenigstens der irdischen Welt. „Niemand, sagt er, hätte diese Erde schaffen können, wenn ich sie nicht geschaffen hätte." Auch dadurch nämlich zeichnet sich die persische Religionslehre vor allen anderen heidnischen Sagen und Doctrinen aus, daß in ihr ein — freilich dennoch, wie wir gleich sehen werden, getrübter — Begriff der Schöpfung hervortritt. Ormuzd bringt die Welt hervor nicht durch Emanation, nicht durch Selbstentfaltung (Evolution), auch nicht durch Formirung (künstlerische Gestaltung) eines Urstoffs, der Materie, sondern durch das schöpferische Wort: Honover, in welchem Gedanke und That zusammenfallen. So wird schon in den ältesten Theilen der Urkunde der „thatkräftige und einsichtsvolle Schöpfer Ahura-mazda" gepriesen. Allerdings aber erleidet diese, im Heidenthum sonst einzig dastehende Schöpfungslehre eine doppelte Beschränkung. Einmal wird doch immer auch schon eine eigene Welt vor der Schöpfung (der Erde) angenommen. Sonne, Mond, Gestirne, Licht, Luft, Zeit werden als anfanglos, als unerschaffen bezeichnet. Der mit Astralkörpern erfüllte Himmel war eine nicht von Ormuzd erschaffene, sondern unabhängig von ihm ewig existirende Welt, zu welcher erst die zweite, von Ormuzd für Geister und Menschen geschaffene Welt, d. h. die Erde hinzukam. Also Ormuzd ist, genau genommen, Schöpfer nur der Erde, nicht der gesammten Welt. Sodann aber wird selbst an der Schöpfung der Erde auch dem Ahriman, dem Angramainju, d. h. dem Uebelgesinnten, ein Antheil zugeschrieben. Zwar ist Ahriman überall, wo er mit Ormuzd zusammentrifft, der Unterliegende, und insofern kann nur Ormuzd der vollkommene Gott genannt werden; aber jener sucht doch auch überall sein Böses, Unreines, dem Guten und Reinen des Ormuzd von Anfang an beizumischen, und so dieses zu über-

wältigen. Alle im Zendaveſta ſ. g. „ſchlechten Geſchöpfe", giftige Thiere, Schlangen, Raubthiere, kriechende Thiere, Ungeziefer hat Ahriman geſchaffen. Er hat alſo Theil an der Schöpferkraft, iſt nicht (wie nach chriſtlicher Lehre der Satan) ein erſt durch Selbſtbeſtimmung böſe gewordenes Weſen, ſondern war von Anbeginn der Welt an weſentlich böſe. Ob von Ewigkeit? Das iſt eine ſchwer zu entſcheidende Frage. Lange galt es für ausgemacht, was noch jetzt in manchen populären Schriften, ja ſelbſt in dem Werke Pfleiderer's zu leſen iſt, daß Zervan-Akarana oder Zeruane-Akerene das Eine Urweſen geheißen habe, von welchem beide, Ormuzd und Ahriman, erſt hervorgebracht worden; aber dieß iſt — worin jetzt alle Kenner des Zend übereinſtimmen — eine durch grammatiſche Mißdeutung des Franzoſen Anquetil in die Zendſchriften hineingetragene Meinung. Zervan-Akarana heißt die „ungeſchaffene Zeit", iſt eins von den neben Ormuzd beſtehenden, von ihm unabhängigen Weſen. Von einer ſolchen vordualiſtiſchen Einheit, wie man ſie früher im Zervan-Akarana erblicken zu können glaubte, iſt im Zendaveſta nirgends die Rede. Wohl aber finden ſich im Zendaveſta einige Stellen, aus denen man auf Ewigkeit des Ahriman ſchließen möchte, z. B. die: „Ich, Ahriman, werde in keinem Dinge mit dir (Ormuzd) Gemeinſchaft haben; deine Geſchöpfe werde ich in Ewigkeit dem Tode opfern" und ähnliche. Dieſen Stellen ſtehen jedoch andere entgegen, wie die: „Es war eine Zeit, da er (Ahriman) nicht war, es wird eine Zeit ſein, da er nicht ſein wird, und am Ende wird er verſchwinden." Ueber die Ewigkeit alſo des Ahriman läßt ſich ſtreiten; ausgemacht hingegen iſt, daß die Gegenwart, die Wirklichkeit des perſiſchen Religionsbewußtſeins vom ſchroffſten Dualismus durchdrungen iſt. Max Müller Wiſſ. d. Spr. p. 173. „Im Anfang gab es ein Paar Zwillinge, zwei Geiſter, ein jeder von eigenthümlicher Thätigkeit. Dieſe ſind das Gute und das Böſe in Gedanken, Wort und That. Wähle Einen dieſer beiden Geiſter, ſei gut, nicht böſe!" — „Ahuramazda iſt heilig, wahr, wegen heiliger Thaten verehrungswerth," Angramainju das Gegentheil. „Du kannſt nicht beiden dienen." Auf der einen Seite beſteht das Reich des Ormuzd mit den 6 Amſchaſpands, Geiſterfürſten, deren Namen perſonificirte Kräfte und Eigenſchaften bedeuten (z. B. der Wohlwollende, der herrlich Reine), mit den Izeds, Geiſtern zweiten Ranges, endlich den Ferwers, Schutzgeiſtern, gleichſam urbildlichen Dop-

pelgängern aller reinen Wesen (der Menschen wie der Götter; selbst Ormuzd hat einen Ferwer); auf der andern Seite das Reich des Ahriman mit seinen bösen Geistern, den Dews. (Dieses unscheinbare Wort läßt uns einen tiefen Blick thun in die Anfänge der Völkergeschichte. Dews, ursprünglich offenbar = deva. In der Zigeunersprache bedeutet noch heute devel Gott; s. Max Müller Wiss. d. Spr. II, 1870, S. 314 Anm.) Seinen letzten Grund hat dieser Dualismus in der, auch der persischen Religion trotz ihrer verhältnißmäßigen Erhabenheit über das äußerlich-Natürliche doch noch anhaftenden Vermischung des Natürlichen und Sittlichen, Vermischung physischer und sittlicher Reinheit, resp. Unreinheit, Vermischung des .Geschöpflichen mit dem Schöpflichen. Ormuzd bleibt, ungeachtet seiner hohen geistigen Prädicate, dennoch Naturgott, wie besonders daraus erhellt, daß er im Zendavesta mit Mitra als ein Paar, im Dualis, angerufen wird (wie in der Vedenreligion Indra mit Mitra). Mitra aber ist, nach altpersischer Lehre, nur die Naturseite des Ormuzd selbst, ist das Nämliche, mehr physisch gedacht, was Ormuzd mehr geistig ist. Später wurde dieser Mitra zum Sonnengott, zum sol invictus, gemacht und noch später (mit Verdrängung des Ormuzd) zu einem geheimnißvollen mittlerischen, erlösenden Gott, zu einem heidnischen Gegenbilde Jesu Christi. Von einer solchen mittlerischen Bedeutung des Mitra ist im Zendavesta keine Spur; hier ist er vielmehr nur, wie gesagt, die Naturseite des Ormuzd selbst, sein rechter Arm; wie denn auch das Feuer der Sohn des Ormuzd heißt, die Sonne das Auge des Ormuzd. „Damit dein Gebet erhört werde, sagt Ormuzd, mußt du zu dem Feuer beten, dem großen Könige." Kurz: die schöpferische Geistigkeit des Ormuzd ist nicht rein gehalten, ist mit geschöpflich-Physischen, äußerlich-Natürlichem, noch vermischt. Und diese Mischung zeigt sich, auf entsprechende Weise, auch in der subjectiven Religion. Die religiöse Lebensaufgabe des von Ormuzd geschaffenen Menschen ist der fortwährende Kampf gegen das Reich des Ahriman und seiner Dews, und auch dieser Kampf ist nun ein natürlich-sittlicher. Positiv ausgedrückt, wird von dem Menschen Heiligkeit gefordert, d. h. Reinheit der Seele in Worten und Werken, aber, mit ihr vermischt, physische Reinheit. Den Kampf gegen Ahriman führt der Perser besonders dadurch, daß er möglichst viele Thiere von Ahriman's Schöpfung, Raubthiere, Schlangen, Ungeziefer tödtet. Die Priester gingen stets

mit einem Stocke zur Tödtung dieser Thiere bewaffnet einher. Der treue Mitkämpfer im Kampf gegen die ahrimanischen Thiere war der Hund, das vornehmste, geehrteste, den Menschen in mehrfacher Beziehung gleichgesetzte, ja vorgezogene Thier. (Den Indern hingegen gilt der Hund gerade für ein unreines Thier; s. Max Müller Essays II, 1869, S. 204 f.) Einem Hunde schlechtes Futter zu geben, war eine schwere Sünde; wer einen Hund schlägt, wird eines elenden Todes sterben. Das Gesetzbuch beschäftigt sich mehr mit den Pflichten des Menschen gegen die Hunde, als mit denen gegen die Mitmenschen. — Bei der feierlichen Wichtigkeit, mit der diese Religion alles auf den Leib Bezügliche, alle animalischen Functionen umgab, war auch die Pflicht des Gebets an dergleichen Dinge geknüpft. Der Perser sollte beten, wenn er nies'te, wenn er sich Nägel oder Haare abschnitt, bei'm Bereiten der Speise, bei Tag und bei Nacht, bei'm Anzünden der Lampe, u. s. f. Angerufen wurden vor Allem Ormuzd, dann aber auch nicht nur der Himmel, die Erde, die Elemente, die Gestirne, sondern selbst die Bäume, die Thiere; sogar an die eigene Seele als Ferwer (urbildlichen Doppelgänger und persönlichen Schutzgeist des Menschen) richtete man Gebete. In den vorgeschriebenen Gebetsformeln ist es die lobpreisende Aufzählung aller Namen und Eigenschaften Ormuzd's und andrer Götter, die den Hauptinhalt ausmacht. Genau war festgesetzt, nach welcher Weltgegend man sich bei'm Gebet richten müsse, in welcher Stellung, ob sitzend oder stehend oder knieend oder auf dem Boden kauernd man dasselbe zu verrichten habe; genau festgesetzt, wie oft jede Formel hergesagt werden müsse; einzelne mußten bei bestimmten Gelegenheiten 20mal, ja 1200mal wiederholt werden. Gewissen Formeln ward eine magische, Entfernung leiblicher Uebel bewirkende Kraft zugeschrieben. So findet sich ein Gebet, welches einem Kinde, wenn es schlimme Augen hatte, an den linken Arm gebunden wurde, u. dgl. m. — Was den äußeren Opferdienst betrifft, so bot er die bedeutende Verschiedenheit von dem Opferwesen der übrigen Culte dar, daß kein Brandopfer Statt finden durfte, da dieß ein am Feuer begangener Frevel gewesen wäre. Der Dienst des Feuers war der Dienst der Reinheit. Die Perser, denen überall der Gegensatz von physisch Reinem und Unreinem vorschwebte, erblickten in dem Feuer die siegreiche, alles Unreine verzehrende Kraft, die mächtigste Waffe des Ormuzd, das Element, an dessen leuchtende, wärmende Energie

alle Schönheit, Triebkraft und Nahrungsfähigkeit der Natur geknüpft, — das dem Wesen der Gottheit am nächsten zu kommen schien. „Wer trockenes Holz mir giebt, daß ich schön glänze", sagt das Feuer, „der ist heilig und groß und reinigt den Rost seiner Thaten." So hatte der Perser mit Anzünden und Nähren des heiligen Feuers eine religiöse Pflicht zu erfüllen, eine Pflicht, die ihn auch zur Nachtzeit in Anspruch nahm; weßhalb die Nacht in 3 Dritttheile getheilt war; beim Beginne jedes Dritttheils spricht das Feuer: „Ich sehne mich nach Hülfe, daß man reines Holz mir bringe." Groß war die Zahl der Sünden, die man gegen das Feuer begehen konnte. Es war Missethat, sich ihm mit ungewaschenen Händen zu nahen, ihm grünes oder feuchtes Holz zu geben, Wasser hineinzugießen, es mit dem Munde anzublasen ꝛc. An solchen Peinlichkeiten war das Zendgesetz überreich. — Max Müller erinnert hierbei an das (wie er sagt, „höchst bezeichnende) Factum, daß (auch noch heute) die Perser die einzigen Orientalen sind, die nicht rauchen." Ess. I, 152. Wegen dieser Heiligkeit des Feuers also durfte der Gottheit kein Brandopfer dargebracht werden; nichts vom Thieropfer wurde ihr geweiht, sondern der Eigenthümer nahm das vom Priester Geschlachtete vollständig zu eigenem Gebrauch wieder an sich; die im Blut wohnende Seele des Thiers genügte dem Gotte. Außerdem wurden Blumen, Früchte, Wohlgerüche, Milch, Oel den Göttern geopfert. Das Hauptopfer aber war das s. g. Homa-Opfer, ein Trank, aus dem milchartigen Saft einer Pflanze (Asclepias) bereitet, welchen Saft man mit religiösen Gebräuchen durch Zerreiben des Gewächses auspreßte, mit Molken, Weizen- und einem anderen Mehle mischte und in einen gährenden Zustand brachte, worauf er als Libation auf den Heerd gegossen, in Becher gefüllt von den Opfernden getrunken wurde und eine narkotisch berauschende Wirkung, Visionen u. dgl. hervorbrachte. Dieser Trank schien den Persern die edelste Lebenskraft der Natur, das ihr inwohnende Göttliche zu sein, und daher wurde Homa, der Saft, das Opfer, selbst zum Genius oder Gott. Der Homatrank war das Sacrament der persischen Religion, eine die Gemeinschaft mit der Gottheit eben in den Visionen vermittelnde Communion. Götterbilder und Tempel hatten die Perser ursprünglich nicht. Die Priester heißen im Zendavesta Athrava, die mit Feuer Versehenen. Der Athrava soll auch in der Nacht die Religion erforschen und lernen, soll gleich

dem Hunde wohlthätig sein und sich mit Allem begnügen, gleich dem Hunde diejenigen fern halten, die ihn verunreinigen könnten. — Auch hier ist die Mischung des Physischen und Ethischen klar ersichtlich. Und so durchweg in der persischen Religion. Die beste und der Gottheit wohlgefälligste Beschäftigung ist der Ackerbau. Wer Feldfrüchte baut, der baut die Reinheit an; wo Feldfrüchte gedeihen, da zischen die Dew's und gehen zerfließend zur Hölle; Bewässerung und Anbau des Landes, Vervielfältigung des Viehes auf demselben, das sind die der Erde angenehmsten Dinge. Zu den Pflichten höchsten Ranges gehört noch das Tragen eines Gürtels (Kosti), den Alle, Männer und Frauen, anlegen müssen; er schützt die Gläubigen gegen die Dews und ist schon für sich allein ein unfehlbares Mittel und Unterpfand der Seligkeit. Als die Zeichen, woran man den bösen, dem Tode verfallenen Menschen erkenne, nennt Ormuzd das Nichtanlegen des Gürtels während der drei Nachtzeiten und das Lehren eines sündigen, falschen Gesetzes. — Der Tod eines reinen Menschen, d. h. eines Ormuzddieners, aber auch eines Hundes, ist ein Sieg Ahriman's, wie umgekehrt der Tod eines zur Ahrimanischen Schöpfung gehörigen Wesens ein Sieg des Ormuzd ist. Die Verunreinigung, die von dem Leichnam ausgeht, ist daher um so größer und erstreckt sich um so weiter, je höher der religiöse Rang des Gestorbenen war. Das bloße Hinwerfen oder Liegenlassen eines todten Hundes wurde mit 2000 Schlägen gestraft. Einen Todten in's Wasser zu werfen, zu begraben oder zu verbrennen, sind Handlungen, für die es keine Verzeihung giebt. Die Leichname mußten auf freiem Felde, an einer wasser- und brunnenlosen vertieften Stelle, den Vögeln und Hunden zur Nahrung ausgesetzt werden. Diese Stelle mußte dann, wenn der Leichnam völlig zerfallen und verschwunden war, wieder eingeebnet werden; es war dieß eine der verdienstlichsten Handlungen, die ein Perser verrichten konnte: er tilgte damit alle seine Sünden. Schlimmeres aber konnte einem Gläubigen kaum begegnen als die Berührung eines Todten; 15mal mußte er sich sogleich waschen, eben so viel mal mit Erde abreiben und dann noch von einem ihm Begegnenden eigens sich reinigen lassen. — Obgleich nach dem Tode des Menschen die Dews von seinem Körper Besitz nehmen, so erwacht doch am dritten Tage wieder Bewußtsein in ihm. Die Seele des Gerechten gelangt über die Höhen, von denen Mitra ausgeht und die Sonne ihren Lauf beginnt, zu

der von Ormuzd gebauten Brücke Tschinerad, wo sie um ihren in der Körperwelt geführten Wandel befragt wird. Von da wird sie durch himmlische Izeds an dem Throne eines Amschaspands vorbei in den Gorotman, die Wohnung Ormuzd's, das Paradies, geleitet. Da wird sie selig. Aber diese Seligkeit ist lediglich eine zukünftige, ersehnte; das ganze Erdenleben ist ein steter, mühevoller Kampf, — dualistisch gespalten, und bleibt es, so lange die Welt steht. Erst gegen das Ende des Weltlaufs wird Sosiosch geboren werden, der Prophet oder Helfer (Heiland). Er wird erscheinen zu der Zeit, da Bosheit und Ungerechtigkeit unter den Menschen furchtbar überhand genommen haben. Er ist der Ueberwinder des Todes und Richter der Welt; durch Ormuzd's Macht wird er die Todten erwecken. Zweifelnd fragt Zoroaster den Ormuzd: „Da Wind und Wasser die Reste des Leibes davon tragen: wie soll er wiederhergestellt werden?" Ormuzd aber verweis't auf seine allmächtige Schöpferkraft; wie er der Schöpfer des Samenkorns sei, das nach der Verwesung neu ausbricht, so werde auch durch seine Kraft die Auferstehung, und zwar einmal, nicht zum zweiten Male, geschehen. Nach den Freuden der Wiedererkennung erfolgt durch den von erhabener Stätte herab richtenden Sosiosch die Scheidung der Gerechten und Ungerechten. Da wird der Vater von seiner Gattin, die Schwester vom Bruder, der Freund vom Freunde abgesondert werden. Die Gerechten werden eingehen in den Gorotman, die Unreinen aber werden in den Duzakh, d. h. die Hölle, die gleich nach dem Tode ihre Wohnung geworden war, wieder gestürzt werden. Endlich aber wird ein großes Reinigungsfeuer ausbrechen, ein Komet wird auf die Erde herabfallen und alles Metall in derselben zerschmelzen. Da werden denn Alle, die Reinen wie die Unreinen, durch diesen Läuterungsstrom des flüssig gewordenen Metalls hindurchgehen; auch Ahriman wird in demselben ausgebrannt, auch der Duzakh gesäubert werden. Das Böse ist vertilgt, und alle Menschen, mit himmlischen Kleidern angethan, vereinigen sich zu dem großen Werke, dem Ormuzd und den Amschaspands Lob zu singen.

Die hohen Vorzüge der persischen Religion vor allen bisher betrachteten, leuchten auf den ersten Blick ein; man begreift es, daß gerade dies persische Volk, seit dem Zuge des Xerxes „der erste Brückenschläger angestrebter Weltverbindung", daß dieses Volk dazu ausersehen war, „mit der einen Hand dem Evangelium die griechische

Muttersprache (als Weltsprache) zu bereiten", den ersten Beitrag dazu zu liefern, daß hernach „die Culturstaaten der alten Welt zur Apostelstraße des Weltevangeliums wurden", — „mit der andern Hand dem Erlöser sein jüdisches Vaterland wiederzugeben." v. Zezschwitz „Zur Apol. des Chrst." 1866. S. 95, 98, 100. Ihr Grundmangel aber ist die von uns wiederholentlich notirte, bis in die Eschatologie sich fortsetzende, Vermischung des Physischen und Ethischen. Von ihr rührt in letzter Beziehung der Dualismus her, welcher das gegenwärtige diesseitige Religionsbewußtsein der Perser erfüllt und nur eine sehnliche Erwartung künftiger, jenseitiger Erlösung und Seligkeit aufkommen läßt. Denn nur der (sei's unmittelbar, sei's mittelbar; das müssen wir hier dahin gestellt sein lassen) naturfreie, schlechthin ethische, vollkommen seiner selbst mächtige Geist vermag auch des Bösen Herr zu werden, während der an die Natur gebundene Geist mit sich selbst (als wesentlich ethischem) schon entzweit, im Zwiespalt ist, ja selbst schon das Böse (in seinen Folgen), den „Leib des Todes" an sich hat.

c. Der nicht mehr mythologische Ethnicismus.

§ 32. Sollte auf dem Boden der natürlichen Religion über die persische Religionsform hinaus noch ein Fortschritt geschehen, so konnte er nur darin bestehen, daß der Ethnicismus an sich selbst irre oder (vgl. § 22) der Verkehrtheit und Vergeblichkeit des gesammten mythologischen Processes, der Zweideutigkeit seines Fortschritts selbst inne ward; daß er einsah, wie es mit der Naturvergötterung, der Vergötterung des geschaffenen θεῖον an Stelle des θεός, nichts ist, und demzufolge die Nothwendigkeit seiner Selbstauflösung begriff. Dieser Fortschritt ist geschehen in zwei die Mythologie aufhebenden ethnischen Religionen, in der buddhistischen und der germanischen, in jener bloß negativ, in dieser zugleich ahnungsweise positiv.

Der Buddhismus, zu dessen genetischem Verständniß die Mitwirkung klimatischer Einflüsse beachtet werden muß, hat seinen Namen von Buddha, d. h. dem Erweckten, Erleuchteten, Weisen. So nannte sich und wurde genannt Siddhar-

tha Çramana (der Asket) Gautama Çakjamuni, d. h. der Asket, Denker aus dem Stamme der Gautama, der Familie der Çakja, ein indischer Fürstensohn, der 544 oder 543, nach Max Müller 477 v. Chr. starb. Die Welt und der Lauf der Welt ist ein nach Etwas aussehendes Nichts. In diesem trügerischen Weltlauf, dem Sansara, sind alle Dinge gleich, d. h. gleich nichtig. Die Erkenntniß der allgemeinen Weltnichtigkeit ist das erste Hauptstück der subjectiven Religion, das zweite das Bekenntniß desselben, welches an die Stelle des Gebets, des inneren Opfers, tritt; das dritte die Aufopferung alles Weltlichen, die das äußere Opfer vertretende unbedingte, jedoch nicht in qualvollen Büßungen bestehende Verzichtleistung auf jeden Weltgenuß, die zum Resultat das Buddha-werden hat, das Versinken in das reine, nicht mehr trügerische Nichts, in das Nirvana (wörtlich das Ausgewehte). Zu diesem Ziele der Religion sollen alle Menschen gelangen; alle Buddhisten sollen, streng genommen, Einsiedler sein und als ehelose, besitzlose Bettler die Welt durchwandern, bis der Buddhismus zur Weltreligion geworden. Factisch aber bildete sich aus naheliegenden Gründen ein Laienstand und ein Clerus, eine laxe und eine stricte Gemeinschaftsform der Buddha-Religion. Die Kleriker, jene Bettler, die Bhikschu (in China und Japan Bonzen genannt), wohnen in Klöstern (Vihara) und werden durch ein Concil, Sangha, repräsentirt, welches die höchste Instanz in Glaubenssachen und der höchste sittliche Gerichtshof ist. Sie sind die Heiligen, die Menschen, wie sie sein sollen. Aber auch die Laien, ja alle Wesen der Welt, behalten die Bestimmung, Buddha's zu werden, in's Nirvana einzugehen. Gelingt das nicht in diesem Leben, dann und nur dann tritt eine Seelenwanderung (auch durch Thiere hindurch) ein und wiederholt sich so lange, bis das Ziel erreicht ist. In ihr besteht das einzig mögliche, aber nicht wünschenswerthe, vielmehr abnorme Fortleben nach dem Tode. Als Buddhas der Zukunft, als Dulder des Weltschmerzes, müssen alle lebende Wesen geschont, milde behandelt werden. Diese Milde, das negative Mitleid oder Nothleiden mit den Leidenden, ist die heiligste Pflicht des Buddhisten. Çakjamuni gab ein Muster solcher Milde. Darum

ward er als der höchste Heilige verehrt, jedoch nicht vergöttert. An die zahlreichen, ihm geweihten Grabhügel knüpfte sich ein Reliquiendienst.

Innerhalb des mythologischen Ethnicismus war eine höhere Religionsform als die persische, kaum möglich, kaum denkbar. Wenn hier, auf ethnischem Boden, überhaupt noch ein Fortschritt geschehen sollte, so konnte er nur darin bestehen, daß der Ethnicismus an sich selbst irre oder, wie wir es § 22 ausgedrückt haben, der Verkehrtheit des gesammten mythologischen Processes, der Zweideutigkeit seines Fortschritts selbst inne ward, daß er einsah, wie es mit der Naturvergötterung, der Vergötterung des geschaffenen θεῖον an Stelle des θεός, nichts ist, und demzufolge die Nothwendigkeit seines Untergangs, seiner Selbstauflösung begriff. Dieser Fortschritt ist geschehen in den zwei letzten ethnischen Religionen, welche wir noch zu betrachten haben, in der buddhistischen und in der germanischen, in jener bloß negativ, in dieser zugleich ahnungsweise-positiv. Wir beschäftigen uns zuvörderst mit der ersteren.

Der Buddhismus, über welchen lange Zeit sehr unklare und schiefe Vorstellungen herrschten, so daß ihn selbst Hegel noch als Religion der Zauberei ansehen konnte, wurde seinem wahren Wesen nach erst seit dem Jahre 1844 bekannt durch das ausgezeichnete, grundlegende Werk von Eug. Burnouf „Introduction à l'histoire du bouddhisme indien," Paris 1844. [Zu vgl. Roth „Zur Geschichte der Religionen" in Zellers Theol. Jahrb. Bd. 6, S. 175 ff.] Der Stifter dieser Religion, jung mit 3 Frauen vermählt, verbrachte sein Leben anfangs in sinnlichem Weltgenuß; in seinem 29. Lebensjahre aber zog er sich in die Einsamkeit zurück, lebte 6 Jahre lang als brahmanischer Einsiedler, indem er die strengsten Vorschriften der Entsagung erfüllte und über die Leiden der Menschheit und ihre Rettung aus denselben nachdachte. Daß diese nicht in der Brahmanen-Religion mit ihren qualvollen Büßungen, Selbstpeinigungen und dabei doch immer möglichen langen Wanderungen der Seele ꝛc. zu finden sei, sah er ein und verkündete, 20 Jahre lang als Volkslehrer durch Indien wandernd, eine neue Religion, die sich nach seinem Tode schnell verbreitete über ganz Indien, Japan, Tübet, dazu über China, ganz Mittelasien, bis nach Sibirien hinein. Aus Indien selbst wurde sie nach 1000jährigem Bestehen,

im 5. Jahrh. nach Chr., durch eine Reaction der Brahmanen verdrängt; in Mittelasien aber besteht sie, wiewohl vielfach corrumpirt, heute noch und zählt fast eben so viele Bekenner als das Christenthum. Die Centralstelle ist gegenwärtig Ceylon, voll von Buddha-Tempeln. Pali heißt die h. Sprache des Buddhadienstes auf Ceylon, Max Müller Wiss. d. Spr. 120. Die Regeln in den Religionsurkunden heißen Sutra (wie bei den Veden). Sie enthalten Reden und Aussprüche des Çakjamuni nebst Erläuterungen derselben und sind aus Aufzeichnungen und mündlichen Ueberlieferungen seiner Schüler entstanden; ihr gegenwärtiger Text stammt aus dem 1. Jahrh. nach Chr. In China wurde der Buddhismus die Religion des Fo genannt, in Japan die des „Shaka", in Tübet die des Dalai-Lama (obersten Lama, Klostervorstehers).

Der wesentliche Inhalt der buddhistischen Religion, deren Verständniß mit bedingt ist durch die Beachtung der fortwährend einer erschlaffenden Hitze ausgesetzten Oertlichkeit ihres Auftretens, besteht in Folgendem. Das Nichts ist das Princip aller Dinge. Alles wurde aus Nichts, durch Nichts und wird wieder zu Nichts. Das Nichts tritt an die Stelle des θεῖον. — Da nun aus Nichts Nichts wird, so ist die gleichwohl existirende Welt im Grunde Nichts, durch und durch nichtig, völlig zwecklos; ihr Dasein ist unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit wird im Buddhismus verhüllt durch eine, aus der indischen Sankhya-Philosophie herübergenommene, sinnlose Zahlensymbolik. „Die Sankhyaphilosophie in ihrer ursprünglichen Form macht auf den Namen an-îsvara (= „herrenlos" oder „atheistisch") als ihren unterscheidenden Titel Anspruch." Max Müller „Essays" I, 1869, S. 245. Das Urnichts zerfällt in eine Unzahl von neben und nach einander scheinbar existirenden Welten (Naja). Das Ganze der neben einander befindlichen Nichts-Welten, nichtigen Welten wird wie eine umgekehrte Pyramide vorgestellt: unten die materielle Welt, die Welt der Begierden, mit 6 Stufen; über ihr die farbige Welt, weniger stoffartig, aber doch immer noch eine Welt der Gestalten, des Einzeldaseins, mit 18 (nach Max Müller 16) Stufen; oben die farblose Welt, in welcher alle Unterschiede, alle Gestalten aufhören, wo keine Begierde, keine Unruhe mehr ist, mit 4 Stufen; auf der höchsten derselben endet alles einzelne Leben, alles Erkennen; da ist das Nichtsein vollendet. Dem entsprechen viele, ja ungeheuer viele Welten nacheinander; von irgend einer Begebenheit heißt es, sie sei

geschehen vor 10 quadrillionenmal 100 Quadrillionen Zeitaltern (kalpas), deren jedes 1344 Millionen Jahre enthalte. Diese unsinnige Zahlensymbolik ist, wie gesagt, eine Hülle der Unbegreiflichkeit einer aus dem Nichts, aus welchem Nichts wird, dennoch scheinbar gewordenen Welt. Innerhalb dieser nichtigen Scheinwelt ist natürlich Alles gleich, nämlich gleichnichtig: Kasten- oder sonstige Unterschiede darf es nicht geben; wo sie sind, da sind sie vom Uebel, sind ein Theil des allgemeinen Welt-Uebels, welches im Weltschmerz empfunden wird. Die Hauptarten oder Erscheinungsformen dieses allgemeinen Welt-Uebels oder Weltelendes sind die 4: Geburt, Alter, Krankheit, Tod, diese vier, die in dem ruhelosen, endlosen, zwecklosen Kreislauf der Welt, dem trügerischen Sansara, unaufhörlich auf einander folgen. Auf dieses Wenige reducirt sich das Ganze der objectiven Religion. Die subjective Religion aber besteht: 1) in der Erkenntniß dieser allgemeinen Weltnichtigkeit, 2) in dem Bekenntniß derselben, welches hier an die Stelle des Gebets, des inneren Opfers, tritt (ein Gott, zu dem man beten könnte, ist ja nicht da), endlich 3) in der, die Stelle des äußeren Opfers vertretenden, Aufopferung alles Irdischen, Weltlichen, in der absoluten Verzichtleistung auf jeden Weltgenuß, die zur schließlichen Folge das Versunkene in das reine Nichts, in das Nirvana hat, welches jeden Trug vernichtet, von jedem Uebel heilt, — des Buddhawerden. Sansara ist das Nichts, für Etwas gehalten; Nirvana das Nichts, als Nichts erkannt. Jene 3 Stücke der subjectiven Religion sollten alle Menschen erfüllen; ein besonderer Priesterstand ist principiell unmöglich. Alle Menschen sollen Priester, Heilige, sein, Weltflüchtige, Einsiedler; sollen, allem Besitz entsagend, ehelos, familienlos, als Bettler (Bhikschu) oder Asketen (Çramana) die Welt durchwandern, bis alle, alle Menschen zum Buddhismus bekehrt, Buddha's geworden sind. Sowohl darin, daß Buddha sich selbst lehrt, als eigentlichen Inhalt seiner Lehre sich hinstellt, wie auch darin, daß er sich an alle Menschen wendet, eine Weltreligion begründen will durch universelles Missionswesen, — in diesem Zwiefachen liegt eine entschiedene, freilich durchaus negative, zerrbildliche Aehnlichkeit „triste contraste", des Buddhismus mit dem Christenthume. — In der Wirklichkeit, in der Praxis ließ sich nun aber das buddhistische Princip nicht durchführen. Wenn Bettler fortkommen, ihr Leben fristen sollen, so müssen solche da sein, die nicht betteln, sondern arbeiten,

nicht die Welt fliehen, sondern in ihr wirken; und wenn der Buddhismus Weltreligion werden, allen Menschen verkündet werden soll, so müssen, wenigstens bis dahin, daß er Allen verkündet ist, immer neue Verkünder geboren, folglich Ehen geschlossen, Familien gestiftet werden. Demnach bildete sich, trotz der principiellen Unmöglichkeit, factisch ein Laienstand und eine Art Priesterstand, ein Clerus. Dieser repräsentirte die wahren Menschen, wie sie sein sollen; jener die Menschen, wie sie nun einmal, wohl oder übel, sind; dieser die stricte, jener die laxe Gemeinschaftsform des Buddhismus. Die wahren, strengen Buddhisten, die Einsiedler, Bettler, vereinigten sich in Klöstern (Vihara), welche den christlichen Mendicanten (Bettler-) Klöstern, wiederum von der negativen Seite, auffallend gleichen. Sie trugen und tragen noch citronengelbe Gewänder; dargereichte Geldgaben dürfen sie nicht mit bloßer Hand berühren, wohl aber mit Bambusstäbchen in Gewahrsam bringen. Ed. Hildebrandt „Reise um die Erde" I, 1870, S. 138. Die Gesammtheit dieser Einsiedler, Heiligen, Frommen, fand ihre Vertretung in einer Synode, einem Concil, Sangha; dieß war die höchste Autorität in Glaubenssachen, aber auch der höchste sittliche Gerichtshof; vor ihm wurden die Sünden bekannt (gebeichtet) und vergeben. Das Ziel des Lebens der Frommen, zu welchem natürlich auch die Laien, alle Menschen, ja alle Wesen der Welt bestimmt sind, das Buddha-Werden, Untergehen, Versinken in's Nirvana, wird, wenn nicht schon in diesem Leben, durch eine Seelenwanderung erreicht, die um so öfter sich wiederholt, je weniger fromm der Mensch ist. Sie dehnt sich auch auf das Thierreich, auf das Weltall aus. In ihr besteht das einzig mögliche, aber eben nur den Unvollkommenen, den Unweisen, der hier und jetzt noch nicht Buddha geworden, treffende, unerwünschte, traurige Fortleben nach dem Tode. Daher müssen alle lebende Wesen geschont werden, als Buddha's *κατὰ δύναμιν*, als Träger des allgemeinen Weltschmerzes. Die heiligste sittliche Pflicht des Buddhisten ist nicht die Liebe (die ja immer einen positiven Charakter hat), sondern das negative Mitleid, das ganz eigenthümliche Mitleiden mit den selbst Leidenden, deren Schmerz nicht noch vermehrt werden darf. Gerade diese Grundstimmung der passiven Sanftmuth, Milde hat, zumal gegenüber der Schroffheit indischer Kasten-Unterschiede, hauptsächlich zu der schnellen und weiten Ausbreitung des Buddhismus beigetragen. Çakjamuni selbst gab ein Muster solcher Milde. Darum

galt er für den obersten, höchsten Heiligen. Vergöttert wurde er, auch später, nie, wenigstens wieder nicht in thesi, praktische Abweichungen finden sich freilich in zahlloser Menge; wohl aber wurden und werden seine Reliquien verehrt. — Ganz Indien war bald nach dem Tode Çakjamunis mit Grabhügeln bedeckt, in welchen seine Ueberreste sich befinden sollten und Bilder von ihm, Gefäße mit Umschriften seiner Lehre aufbewahrt wurden. Seine Asche wurde erst in 8, dann in 84000 Theile getheilt (Justi). Abgebildet wurde und wird er noch in menschlicher Gestalt, denkend, beschaulich; Füße und Arme so verschränkt, übereinandergelegt, daß eine Zehe in den Mund geht: er saugt an sich selbst, bringt den Kreislauf, den Sansara, zum Ende zum Abschluß, läßt den Kreis des Nichts in sich selbst, in's Nirvana, enden. So eine Buddha-Bild stand auf dem Arbeitstische Schopenhauer's, dessen Philosophie ein modernisirter Buddhismus ist. Im alten, ächten Buddhismus wird, wie in keiner der bisher von uns betrachteten Religionen, theoretisch und, was sehr wichtig ist, auch praktisch die vollkommene Nichtigkeit, Leere einer Welt, eines Lebens ohne den wahren θεός anerkannt. In ihm begreift und proclamirt sich die ethnische Religion, die Vergötterung des geschaffenen θεῖον an Stelle das θεός, selbst als Irreligion, als Religion des Nichts, deren gewissermaßen gleichwohl noch religiöse Bedeutung in der negativen Weltüberwindung liegt, in der ernst gemeinten und ernstlich vollführten Aufopferung alles Weltlichen. Treffend sagt Barthélemy Saint-Hilaire (bei Max Müller Essays I, 163): „Le seul, mais immense service, que le Bouddhisme puisse nous rendre, c'est par son triste contraste, de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances, (en nous montrant tout ce qu'il coûte à l'humanité, qui ne les partage point)."

§ 33. Das positive Seitenstück des Buddhismus dieser Religion um Nichts und wieder Nichts (Sansara und Nirvana) auf dem ethnischen Gebiete selbst bildet die germanische Religion. Auch in ihr wird die Nichtigkeit der gegenwärtigen Welt und ihrer Götter anerkannt, aber mit der Vorahnung einer Zukunft von ewigem Bestande. Die Gegenwart, die ganze zeitliche Geschichte ist für das germanische Religionsbewußtsein, wie für das persische (vgl. § 31), ein

fortwährender Kampf, ein Kampf, der nicht aus Kraftlosigkeit der Kämpfenden, sondern aus Ueberfülle von Kraft sich in sich selbst verzehrt. Und wie in der persischen Religion, ist auch in der germanischen dieser Kampf zunächst ein natürlicher, der sich jedoch sofort von der Naturbasis ab in's Sittliche erhebt, und hier nun bei Weitem strenger ausgefochten wird als in der persischen Götter- und Weltanschauung. — Die Haupturkunde der germanischen Religion ist die Edda, die ältere mit der jüngeren (vielleicht früher, als jene, redigirten, übersetzt von Simrock. Vgl. Ebendas. „Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen", Bonn, 1853, Jakob Grimm „Deutsche Mythologie", 2. Ausgabe, 2 Theile, Göttingen, 1844, Wilh. Müller „Geschichte und System der altdeutschen Religion", 1844, — und Krafft „Mythologie der alten Germanen" in Herzog's Realencykl. Bd. 10, S. 164 ff.

Vorab nur wenige Worte über das Aeußere der germanischen Religion. Der Familienvater war auch Familienpriester. Betheiligte sich bei dem Ritual die Gemeinde, so waren dazu besondere Priester zwar angestellt; sie standen aber in socialer Beziehung nicht über den Gemeinfreien. In ihren Hainen bewahrten sie die heiligen Symbole der Götter und trugen dieselben mit in's Feld, wo sie allein die Strafgewalt ausübten, indem sie im Auftrage des Gottes geißeln und fesseln konnten. Bei den Volksversammlungen stand es ihnen zu, Stille zu gebieten und die Widerspenstigen zu zügeln, überhaupt mit der Weihe der Religion in alle Acte des öffentlichen Lebens einzugreifen, ohne doch irgendwie weltlich zu herrschen.

In dem uranfänglichen Chaos der germanischen Mythologie, gäp = Kluft, latitirt bereits der polarische Gegensatz einer südlichen Feuer- oder Lichtwelt, Muspelheim und einer nördlichen Welt der Finsterniß und Kälte, Niflheim (Nifl = Nebel). Diesem localen Gegensatze, der uns an Persien erinnert, entspricht der gleichfalls ursprüngliche Gegensatz der natürlich-geistigen Götter, der Vertreter des Kosmos, der Weltordnung, der Asen, und der wilden Naturmächte, (Elementarkräfte) der Riesen (Thursen oder Jotunnen). An der Spitze der Asen steht [der später s. g. Allvater (Allfade)] Odin oder Wuotan (vom Stamme watan, vadere), der Alles durchdringende

Geist des Lebens, zu welchem sich die anderen Götter, Thor oder Donar, Ty oder Ziu ꝛc., wie Repräsentanten der verschiedenen Seiten seines Wesens verhalten. Vgl. in Aegypten Ra — Atmu, Mentu, Ammon, Neph ꝛc. Auf ihrer Burg Asgard spielen die Asen mit Gold, ohne noch die Goldgier, die Habsucht, das eigentlich Böse zu kennen. Sie wissen vom Bösen; aber es ist nicht in ihr Wesen eingedrungen. Da erscheinen drei Riesen-(Thursen-) Töchter; durch sie, mit denen sie sich verbinden, lernen sie die Goldgier kennen, werden sie böse, fallen sie. In Folge dieser Verbindung tritt der Riese Loki in den Kreis der Asen ein, wird zum Bruder des Odin, — der böse Geist, der Geist der Zerstörung. Nach ihrem Fall, nach dem Verlust ihrer Unschuld, bilden die Asen das Geschlecht der Zwerge, die in dem Schooß der Erde wohnen, Gold und anderes edles Metall graben, um die erwachte Goldgier der Asen zu befriedigen. (Vermuthlich eine Anspielung für das Steinalter.) An die Bildung der Zwerge schließt sich die der Menschen an. Sie werden aus einer Esche gebildet und sind so das mikrokosmische Analogon der großen Weltesche, Yggdrasil, des Makrokosmos. Den Germanen war ihr Wald ihre Welt. Zu den geistigen Gaben, die Odin den Menschen verleiht, fügt Loki als Beigabe die Sinnlichkeit hinzu. Demnach sind auch die Menschen von vorn herein in den Gegensatz gestellt und bestimmt, Mitkämpfer der Götter zu sein gegen die Riesen. In dem Weltdrama ist die Menschengeschichte auf's Engste verflochten mit der Göttergeschichte. — Odin, der Gott des Geistes, ist nach dem Falle zum entschiedenen Kriegsgott geworden, und er ist es, der die Helden mit kriegerischem Geist erfüllt, die auf dem Kampfplatze Gefallenen neu belebt und in den himmlischen Heldensaal, die Walhalla, aufnimmt. Der innere Gegensatz und Widerspruch, der durch den Fall in die Götter gekommen, spiegelt sich mythologisch in dem Kampfe der kriegerischen Asen mit den Vanen, den verhältnißmäßig noch friedlichen, weichen Göttern. Die Vanen sind gewissermaßen das gute Theil der einst ganz guten Götter. Die Folge dieses Kampfes, der durch Friedensschluß und Austausch von Geißeln beendigt wurde, war, daß auch die Vanengötter Verbindungen mit den Töchtern der Riesen eingingen, — fielen. Freyja, die mit ihrem Bruder Freyr als Geißel von den Vanen zu den Asen kam, wird die Braut, die Hausfrau Odin's, wird Frigg, zugleich Kampfes- und Liebesgöttin. Die Identification von Freyja und Frigg

ist übrigens streitig. [Asen = Beherrscher der Erde, Sinnbilder des Kampfes, der Thatkraft. Wanen = Beherrscher des Meers (Wissen, Weisheit). Alfen = Beherrscher der Luft (Güte und Schönheit).] Der Sohn der beiden Baldur, ist von allen Asen allein schuldlos, rein geblieben, ist der Beste der Asen, schön wie ein lichter Sommertag. Einst aber hat er böse Träume — wie auch in den lichtesten Sommertag ein dunkler Schatten des nahenden Winters hereinfällt —, und die Raben Odins verkünden seinen bevorstehenden Tod. Da zittern die Götter, und Frigg nimmt allen Elementen, allen Naturgegenständen einzeln einen Eid ab, daß sie Baldur nicht beschädigen wollen. Nur einem — der den Winter überdauernden — Mistelsproß erläßt sie den Eid, und gerade seiner bedient sich der arge Loki, um Baldur durch die Hand eines Blinden zu tödten. „Der Schmerz über den Tod des schönsten und mildesten der Asen hat sich der Mythe so tief eingeprägt [oder vielmehr: die germanische Mythologie hat sich von der Naturbasis so sehr abgehoben], daß ihr das Bewußtsein entsank, Baldur sterbe (mit dem Sommer) alljährlich . . . . Baldur schien jetzt ein für allemal gestorben, der Welt unwiederbringlich verloren: erst in der erneuerten Welt sollte er aus Hels Hause zurückkehren und ein neues Lichtreich beherrschen." Simrock „Deutsche Weihnachtslieder" Einleitung, S. XIV. Wie Isis um den Osiris, klagt Baldurs Gattin, Nanna, um den ermordeten Gemahl; doch retten und erwecken kann sie ihn nicht wieder; denn Loki's Tochter Hel, die Göttin der Unterwelt, hat versprochen, den Baldur loszugeben, wenn alle Wesen um ihn weinen würden; aber eine Riesenjungfrau, kalten und verhärteten Herzens, weigert sich dessen, und der Nanna bricht ihr zartes Frühlingsherz, bei der Bestattung des Geliebten. Zwar wird Loki, zur Strafe für die Tödtung Baldurs, von den Göttern gefesselt, die Macht des Bösen noch eine Zeitlang niedergehalten; allein die jetzt noch ihm überlegenen Götter ahnen schon, da der einzig Reine aus ihrer Mitte geschwunden, nichts ganz Gutes mehr in ihnen ist, ihren unaufhaltsamen Untergang. Wenn Loki an seinen Ketten rüttelt, erbebt die Erde zum Vorzeichen der Endkatastrophe, des Götter- und Weltendes. Ehe dasselbe hereinbricht, steigt in den letzten Zeiten das Böse in der Welt auf den höchsten Grad: das brüderliche Verhältniß der Menschen löst sich auf im Brudermord. Zu der entarteten sittlichen Welt stimmt die Natur: ein beständiger Winter herrscht, allseitiges Schneegestöber, grimmiger Forst. Nun

folgt das Ende: oder der Götterprozeß (Endstreit), die Götterdämmerung, ragna rökr (gewöhnlich Ragnarok genannt), d. h. das Ende der waltenden Götter. „Alle Götter müssen sterben", sagt Max Müller (Essays I, 211), „das ist das letzte [oder doch vorletzte] Wort jener Religion, die in den Wäldern Deutschlands aufgewachsen war und schließlich eine Zuflucht zwischen den Gletschern und Vulkanen Island's fand." Die Welt kracht zusammen, die Sonne verdunkelt sich, die Sterne fallen vom Himmel herab, die alten Riesenmächte treten auf, mit ihnen der befreite Loki. Die Asen kämpfen den letzten Kampf; sie werden wie Loki und sein Geschlecht verzehrt im Weltbrande. Doch aus dem Weltbrande geht ein neuer Himmel und eine neue Erde hervor in ewigem Frühlingsglanze. Auf ihr freut sich ein neues unschuldiges Menschengeschlecht. Die Asen kehren, in ihren Söhnen verklärt, wieder, unter ihnen der herrliche Baldur, Alle in voller Reinheit, und wohnen friedlich und selig mit den Menschen, während die Bösen fern von der Sonne hausen, fort und fort von Wölfen zerfleischt. (Nichts von Apokatastasis!) Götter aber und Menschen beugen sich unter Einen höchsten Gott, Fimbulty, den großen Gott, von welchem das alte Lied singt mit Rückbeziehung auf Odin: „Einst kommt ein Anderer, mächtiger als Er; doch ihn zu nennen wag' ich nicht." Dieser höchste Gott der neuen Welt dessen Name noch unaussprechlich ist, unterscheidet sich von Odin, dem Kriegsgotte, dadurch, daß unter seiner Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit ein ewiger Friede besteht. Der „unbekannte Gott" der Germanen ist ein Friedefürst. Seiner, dieses Herrn, haben sie geharrt.

B. Der Judaismus.

§ 34. Die andere Hauptgestalt der natürlichen Religion, die nicht natürlich gebliebene, sondern wiederum natürlich gewordene, zur natürlichen zurückgebildete judaistische Religion, haben wir § 21 zum Unterschiede von der reinjüdischen oder alttestamentlichen, im Allgemeinen dahin charakterisirt, daß, während diese durch Gesetz und Prophetie zum Christenthume tendirt, jene das Gesetz mißbraucht, um sich gegen die Prophetie und damit gegen das Christenthum zu ver-

schließen, zu verstocken. Eine nähere Einsicht aber in die Eigenthümlichkeit der letzteren können wir begreiflich nur dann gewinnen, wenn wir uns das Wesen der ersteren in den Hauptmomenten hier anticipirend vergegenwärtigen.

Wie wir in dem speculativen Theile unsrer Wissenschaft (vgl. bes. § 6) die Religion im subjectiven Sinne für die heilige Gemüthsverfassung, für die centrale, negativ verhütende, positiv vermittelnde Potenz des Menschenwesens und Menschenlebens erkannt haben: so erkennen wir auf Grund des alttestamentlichen Kanons in hist.-kritischer Beziehung (vgl. Bleek „Einleitung in das A. T.") in Israel das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν, das priesterliche, allen Völkern (vgl. 1 Kön. 8, 41—43) die Religion vermittelnde Volk des einigen wahren Gottes, welcher sich ihm in Gesetz und Prophetie als der Heilige und als der (künftige, kommende) Heiland offenbarte. Zu dieser einzigen Stellung inmitten der Völkerwelt war es von Gott auserwählt, ohne daß jedoch die Wahl ein Act der Willkür gewesen wäre. Denn bei den Semiten überhaupt war, nach den übereinstimmenden Resultaten neuerer Forschung, alles Geistige (Poesie, Philosophie, Geschichte ꝛc.) dem religiösen Sinn untergeordnet, welcher, was den Cultus betrifft, zu unbedingter Hingabe an die Gottheit neigte. Es knüpfte also die offenbarende Thätigkeit Gottes an eine in erster Schöpfung gegebene Voraussetzung der Völkernatur an. Nicht minder fest steht aber, daß im heidnischen Semitismus so wenig, als bei den übrigen Heiden, eine naturwüchsige Neigung zum Monotheismus, der nicht mit dem Henotheismus darf verwechselt werden, nachweislich ist. Also behält die vorsehungsvoll von vorn herein jeden Ansatz zur Naturvergötterung ausschließende und niederhaltende Offenbarungsthätigkeit Gottes ihren ganzen Werth. Hinwiederum zeigt sich diese Thätigkeit als eine schlechthin-ethische darin, daß das Religionsbewußtsein der Juden in keiner Gegenwart ein fertiges, abstract-mechanisch oder magisch vollendetes, sondern ein wachsthümlich sich entwickelndes war. Die Hauptstadien der Entwicklung sind das Patriarchenthum, der Mosaismus und der Prophetismus. Das mosaische Gesetz ist das dem zum mittlerischen

Volk auserwählten jüdischen Volke auf besondere Weise geoffenbarte, objectivirte allgemeine Gesetz vorgeschrieben zum Behufe vollbewußter Vorbereitung auf die künftige Gnade und Wahrheit durch die fortwährende Gegenständlichkeit des Mißverhältnisses zwischen der Realität des gesetzübertretenden Sünders und dem Ideale der gesetzlichen Vollkommenheit und Heiligkeit. Es sollte seiner Bestimmung nach das Mittel zur vollen Erkenntniß der Sünde und so ein Zuchtmeister sein auf den Mittelpunkt aller Prophetie, auf Gott den Heiland, den Erlöser.

Der Mißbrauch nun dieses Gesetzes, der statt des Gottesdienstes, den es fordert, mit ihm getriebene Götzendienst, constituirt das Wesen des Judaismus, der sein Stichwort findet in dem talmudischen זְכוּת (aramäisch = Reinheit, Eigenverdienstlichkeit). Das pharisäisch-jüdische Volk will die Objectivität des Gesetzes in seinem sittlichen Verhalten abspiegeln, den in der Sünde unterlassenen Gottesdienst sich abzwingen, die Unterlassung des Dienstes durch die Uebertreibung desselben zur Knechtschaft gleichsam gut machen. Es ward das Gesetz verunstaltet aus einem Mittel zum Selbstzweck und zur Heils-Hauptsache. Der allmählich festgesetzte, das Bewußtsein berückende, falsche Wiederschein des wahren Gesetzes war der Götze, den das entartete jüdische Volk anbetete. Der heilige Gott, der Gewissensgott des Theismus wie der Offenbarungsreligion wurde von Neuem verlassen, vertauscht mit den abstract-jenseitigen, aus der Bundeseinheit des Gewissens geschiedenen Gotte des Deismus (vgl. § 7), dem Nichts auf die Gesinnung, Alles auf die äußere Gesetzeserfüllung, die Werkheiligkeit, ankommen sollte.

Nachdem wir so den Kreis des Ethnicismus und seiner mannigfaltigen Formen durchschritten haben, bleibt uns von der natürlichen Religion noch die andere Gestalt, die nicht natürlich gebliebene, sondern wieder natürlich gewordene, zur natürlichen zurückgebildete, der Judaismus, zu betrachten. Schon in § 21 haben wir ihn, den Judaismus scharf unterschieden von der rein-jüdischen, alttestamentlichen, durch Gesetz und Prophetie zum Christenthum hingewandten Religion, der positiven Vorstufe der Offenbarungsreligion. Wir

haben im Gegensatz zu ihr jenen, die judaistische Religion, als diejenige bestimmt, welche das Gesetz mißbraucht, um sich gegen die Prophetie und damit gegen das Christenthum zu verschließen, zu verstocken. (Vgl. Röm. 3, 24, des Glaubens Gesetz und der Werke Gesetz, *νόμος πιστεως, νόμος τῶν ἔργων*). Es erhellt aber von selbst, daß wir, um eine nähere Einsicht in die letztere, die entstellt-jüdische oder judaistische Religion, zu gewinnen, uns hier anticipirend das Wesen der ursprünglich-, der rein-jüdischen (wenigstens in ihren Hauptmomenten) vergegenwärtigen müssen.

Aus Einer Familie, den Abrahamiten, welche 70 Köpfe stark nach Aegypten gezogen, war in dem Zeitraume von 430 Jahren, zuletzt unter hartem Drucke der Knechtschaft, das jüdische Volk erwachsen. Bisher hatten die Israeliten bloß in Familien- und Stammverband ohne eigentlich-nationale Existenz als Fremdlinge in Aegypten gewohnt. Der Mann, der zu ihrem Befreier erkoren war, sollte zugleich als ihr Gesetzgeber ihnen die Gestalt eines organisch-verbundenen Volkes und Staates verleihen. Diese Aufgabe vollbrachte Moses während des 40jährigen Zuges in den Gegenden zwischen Aegypten und Südkanaan. In der strengen Disciplin dieses langen Aufenthaltes in der Wüste kräftigte und reinigte er sein durch die ägyptische Knechtschaft entnervtes Volk. Grundlage und Mittelpunkt des im Namen Gottes von Moses gegebenen Gesetzes bildete die Lehre, daß der einige wahrhaftige lebendige Gott, der Gott der persönlichen Aseität (vgl. Düsterdieck „Der Gottesbegriff" in den „Sechs Vorträgen über den ersten Artikel des christlichen Glaubens", Hannover, 1871, bes. S. 38 ff.), dessen niemals von den Göttern der Völkerwelt gebrauchter Name besagt: „Ich werde sein, der Ich sein werde", sich dieses Volk unter allen Nationen der Erde erwählt habe, um sein Eigenthum zu sein als ein priesterliches Königreich, ein geheiligtes Volk, ein Religionsvolk. Erstes Reichsgrundgesetz war der Glaube an diesen alleinigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Menschen, den Vater und Lenker aller Völker, der also kein bloß henotheistischer Nationalgott war, zu dem aber Israel in einem Verhältnisse stand, in welchem kein anderes Volk sich befand, als das von Ihm gebildete Werkzeug seiner Rathschlüsse, dessen ganzes Dasein, dessen Geschichte von Ihm Zeugniß geben, welches aber auch durch die Schranke seines Gesetzes von allen polytheistischen, heidnischen Völkern vollständig geschieden sein

sollte. Wie der Priester ein Bewahrer und Ueberlieferer religiöser Erkenntniß, ein Vermittler der Versöhnung mit Gott ist: so sollte Israel in der Mitte der Nationen, in seiner einsamen Stellung und Absonderung, fern gehalten vom zerstreuenden und irreführenden Getöse des großen Völkermarktes, das priesterliche Volk sein, das schützende Gefäß, in welchem das anvertraute Pfand reiner Gotteserkenntniß niedergelegt und aufbewahrt blieb, und in welchem der Same sich erhielt und fortpflanzte, aus dem der Hohepriester und Versöhner aller Nationen, der Weltversöhner, geboren werden sollte. Salomo betet im neuen Tempel zu Jerusalem für alle Völker, 1 Kön. 8, 41—43. [Dazu Rocholl „Die Fülle der Zeit" (Vortrag) 1872, S. 19 oben: „Welch ein Volk! Während die übrigen außer ihren Gränzen nur Barbaren kennen, betet's und opfert's . . . . für Alle."] Das Judenthum können wir das heilige Alterthum nennen im Unterschiede vom classischen, vom profanen. Denn wie wir, in dem ersten speculativen Theile unsrer Wissenschaft, die Religion im subjectiven Sinne für die heilige Gemüthsverfassung, für die centrale, mittlere und mittlerische (positiv vermittelnde, negativ verhütende) Potenz des Menschenwesens und Menschenlebens erkannt haben: so erkennen wir in Israel das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν. S. Luthardt's ꝛc. „Die Kirche" (Beilage p. 1 f.). Dazu war es erwählt. Aber Gottes Wahl war keine Willkür. Nach den übereinstimmenden Resultaten neuerer geschichtlicher Forschung war nicht bei den Juden allein, sondern bei den Semiten überhaupt alles andere Geistige (Poesie, Philosophie, Geschichtsforschung ꝛc.) dem religiösen Sinn untergeordnet. Vgl. Diestel „Der Monotheismus des ältesten Heidenthums" in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1860. Bd. 5, S. 748. Dagegen ist zwar keineswegs, wie Em. Burnouf „sur les Védas", Paris 1865, behauptet, das pantheistisch verschwimmende Naturgefühl (im Unterschiede von der angeblich monotheistischen Weltanschauung der Semiten) das Wesen des indogermanischen Geistes, wohl aber „die Anschauung der über die allgemeinen Naturmächte siegenden Persönlichkeit, der auch im Tode noch triumphirenden Willenskraft des Helden, also das Emporringen aus der dunklen Region, in welche die pantheistische Anschauung den Menschen versinken läßt." W. Hoffmann „Deutschland Einst und Jetzt", 1868, S. 530. Grau „Semiten und Indogermanen"' 1864, 2. Aufl. 1867. So knüpfte die offenbarende Thätigkeit Gottes an

eine in erster Schöpfung gegebene Voraussetzung der Völkernatur und Eigenart an. Es steht jedoch nicht minder fest, was Renan u. A. gern umstoßen möchten, daß im heidnischen Semitismus so wenig, als bei den übrigen Heiden, wie derselbe Forscher Diestel sich ausdrückt (ibid. S. 745), eine starke naturwüchsige Neigung zum Monotheismus vorhanden war. Der volle Werth der Offenbarungsthätigkeit Gottes bleibt also bestehen. Gegen diese Renan'sche Ansicht von dem instinctiven Monotheismus, — später von Renan selbst etwas gemildert — erklärt sich Max Müller (Essays I, 1869 p. 320—23) sehr entschieden in treffender Weise: „Fragt man uns, woher Abraham . . . . zur Erkenntniß des einen wahren Gottes kam, so genügt uns die Antwort: durch persönliche göttliche Offenbarung . . . . Ein „göttlicher Instinct" klingt vielleicht wissenschaftlicher und weniger theologisch, ist aber einerseits keine passende Bezeichnung für das, was eine Gabe oder eine Gnade ist, die nur Wenigen zu Theil geworden, und anderseits durchaus kein wissenschaftlicherer, d. h. verständlicherer Ausdruck als persönliche Offenbarung." Ohne die Schranke des geoffenbarten göttlichen Gesetzes wäre nach Allem, was vorliegt, auch das jüdische Volk dem lange so mächtigen Zuge zum Polytheismus, zur Naturreligion unzweifelhaft gänzlich erlegen. Die jüdische Religion war auf Ausschließung und Niederhaltung jedes Strebens, jedes Ansatzes zu einer Entwicklung des Naturcultus geradezu berechnet, vorsehungsvoll eingerichtet. Das konnte selbst Lessing nicht umhin anzuerkennen, bei all seinem sonstigen Rationalismus, über den wir in der Einleitung gesprochen haben. Daß Jehovah sein auserwähltes Volk als Herr und Lenker, strafend und belohnend, durch wechselnde Ereignisse hindurch, dem höchsten Ziel entgegenführe, war bei den Juden nicht etwa der Glaube Einzelner, sondern ein Nationaldogma, welches jedoch nicht magisch, nicht fix und fertig in das geschichtliche Bewußtsein hineintrat, sondern in diesem selbst erst entwickelt werden mußte. Jehovah ist gewissermaßen mit seinem Volke gewachsen. Das religiöse Bewußtsein des Juden war nie, in keiner Gegenwart, vollendet; sondern so entschieden die Kinder Israels sich ihrer Sonderung und ihrer Vorzüge vor den anderen Völkern bewußt waren: so wenig vermeinten sie bereits das zu besitzen, wozu sie bestimmt und berufen seien. Sagt doch ihr Gott von Sich: „Ich werde sein, der Ich sein werde". (Düsterdieck.) Die jüdische Religion ist die Religion

der Sehnsucht und zwar im Unterschiede von der germanischen Religion die der verheißungsmäßigen Sehnsucht, der Hoffnung, die Religion einer solchen Zukunft, in welcher die Weissagung sich erfüllen sollte. Das ganze Dasein des Volks war auf Hoffnung gestellt, und insofern kann es allerdings ein prophetisches Volk heißen. Der Religionsmittelpunkt, das Gesetz, wies über sich selbst hinaus; Moses schon, der Gesetzgeber, galt als Urbild aller Propheten, und wenn auch dieses Prophetenthum mit dem allgemein-menschlichen Bedürfniß nach Kundgebungen Gottes (durch Orakel ꝛc.) zusammenhing, so stand es wenigstens sicher nicht unter dem Natureinfluß heidnischer Orakelpriester. Der Geist Jehovah's sollte sich ohne Rücksicht auf die Person frei offenbaren in dem Ersten Besten, den er ergreift, und durch dessen Mund er spricht. Aus den Prophetenschulen, die Samuel anlegte, gingen nicht allein die großen Dichter der Nation, sondern auch die begeisterten Patrioten hervor, welche die Gemeinde Jehovah's in weltlichen und geistlichen Dingen vertraten; denn gerade weil das Judenthum eine lebendige Offenbarung hatte, so durfte diese niemals ganz verstummen, auch wenn falsche Propheten aufstanden, in denen nicht die Stimme Gottes, sondern natürliche oder dämonische Kräfte wirksam waren. Der Prophet als solcher, als Aussprecher des ihm Geoffenbarten ist kein Ekstatiker, wenn er auch, als ihm die Offenbarung zu Theil wurde, sich in der Ekstasis mag befunden haben, worüber Philippi „K. Gl." I, 170, er wandelt, als das personificirte Gewissen der Nation, eine schlechthin einzige Erscheinung, im hellsten Tageslichte des Wortes Gottes, inspirirt von diesem um die verwilderte und zerstreute Gemeinde zu sammeln, und ihrer Mission zurückzugeben. Dem Innern der jüdischen Religion entsprach das Aeußere. Der jüdische Cultus ist eine bedeutungsvolle Versinnlichung der heiligsten Gegenstände sittlicher Verehrung. Es gehört zu den hervorstechenden Zügen des Semitenthums die Mark und Bein durchdringende Scheu vor der geheimnißvollen Macht des Göttlichen und als Correlat derselben ein bereitwilliger Eifer, Alles dahinzugeben an den gewaltigen Gott. Wir wissen, zu welchen grauenhaften Verzerrungen dieser Eifer Anlaß wurde, namentlich in der vorderasiatischen Religion; jedenfalls aber bekundet sich darin der ganze Ernst williger Unterordnung unter das Höchste, was der Mensch verehrt, und war nur einmal durch Offenbarung das schlechthin-Ethische wieder an die Stelle blinder Natur-

nothwendigkeit getreten, so mußte ein Opferwesen Bestand gewinnen, welches alle Kreise nicht bloß des persönlichen Daseins, sondern auch der nationalen Gemeinschaft, ja des gesammten Naturlebens in eine ethische Beziehung zu Jehovah brachte. So verhält es sich in der That mit dem jüdischen Opfer. Alles, was die Mutter bricht, gehört Jehovah. Alles Erstgeborene muß, stellvertretend, für das Nachkommende geopfert werden. Da der natürliche Mensch in Sünden geboren wird, so bildet das Sühn- und Schuldopfer den Kern des Opferdienstes. — Schon die Beschneidung hatte eine erlösende und stellvertretende Bedeutung; sie symbolisirt die geopferten Erstlinge des den beiden Geschlechtern zukommenden Maßes von Zeugungskraft und bildet bei den Juden das sichtbare Unterpfand des zwischen Jehovah und seinem Volke geschlossenen, auf Beschneidung des Herzens dringenden Bundes, (Luthardt Komp. d. Dogm. 2. Aufl. S. 244: „ein Symbol der Reinigung des Leibes, sofern er der Fortpflanzung dient, da dieses Volk Gottes ein leiblich sich fortpflanzendes ist." Mit diesem Acte war der Einzelne aufgenommen in die Gottesgemeinde, hatte Theil an allen heiligen Handlungen, und alle anderen Weisen des Opfers, die dem Diener Jehovahs durch das Gesetz auferlegt werden, sind, so zu sagen, nur eine Fortsetzung der Beschneidung. Seine Person, seine Handlungen, seine Schicksale soll der Jehovahdiener in die vorgeschriebene Richtung zu Gott bringen und darum auch Alles vermeiden, was selbst die leblosen Dinge aus der ihnen angewiesenen Gottesnähe gewaltsam hinwegrückt. Niemand soll Unvereinbares synkretistisch vermengen (uniren); nicht zweierlei Vieh oder zweierlei Saaten, nicht zweierlei Kleiderstoffe noch die Kleider zweier Geschlechter. Im salomonischen Tempel war das Größte und Kleinste zur Wohnstätte eines unsichtbaren Gottes eingerichtet. Das besondere Priesterthum hielt innerhalb des selbst ganz priesterlichen Volkes die Mitte zwischen der aus dem Zufall der Zauberei hergenommenen Legitimation des Schamanen und der starren Geschlossenheit einer indischen Priesterkaste. Indem das Levitenthum im Stamme Levi, dem Stamme des Moses, erblich und damit der Dienst Jehovahs in seinen mannigfaltigen Verrichtungen fest organisirt wurde, ohne in ein Stammgebiet eingeschlossen, ohne durch irdischen Besitz gehindert zu sein, stand es wahrhaft vermittelnd zwischen Gott und seinem Volke, und lebte von dem Ertrage derselben Opfer, welche die Gemeinde und ihr unsichtbares

Oberhaupt verknüpften. Mit seinem irdischen Erbtheil war der Levit, wie das ganze Volk mit seinem himmlischen, auf die Zukunft angewiesen, auf die Verheißung, daß Jehovah ein gerechter und gnädiger Gott sein werde gegen die, welche ihm treu dienen. Im Blick auf die Geschichte des alttestamentlichen Volkes ruft Aug. de civ. Dei Buch 16, Kap. 37 bewundernd aus: „O res gestas, sed prophetice gestas, in terra, sed caelitus, per homines, sed divinitus!"

Haben wir hiermit das Wesen der ursprünglichen rein-jüdischen, alttestamentlichen Religion im Allgemeinen dargelegt, so bleibt uns in Bezug auf sie nur noch übrig, die besondere Stadien oder Entwicklungsstufen derselben kurz anzugeben. Es sind die 3: das Patriarchenthum, der Mosaismus und der Prophetismus. Im Patriarchenthum erscheint Gott, der heilige Herr Himmels und der Erde, als der Gott der Väter des heiligen Volks, des Religionsvolkes; das Reich Gottes beginnt in dem einzelnen Subject und in der Familie. Im Mosaismus ist derselbe Gott der Gott des durch das Gesetz organisirten Volkes; das Volk Gottes ist die Stätte seines Reiches, in welchem Er allein die Herrschaft übt, die Theokratie. Im Prophetismus endlich ist Gott der Heilige zugleich der Heiland aller Völker, der Weltheiland, der König des vollendeten Reiches Gottes in der Zukunft, dessen Mittelpunkt zwar immer noch das Volk Israel ist, aber in seiner Ausbreitung über alle Völker, auch die Heiden, in seiner Universalisirung. Auf dem Berge Zion, weissagt Jesaias 25, 7, wird der über die Augen der Völker (Heiden) gewobene Schleier zerrissen werden. Doch der wesentliche Inhalt der Prophetie ist schon im Patriarchenthum keimartig vorhanden: durch den Segen Abrahams sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, wenn sie glauben wie er. (Nebenbei wollen wir bemerken, was freilich sehr merkwürdig ist, daß in unsrer deutschen Sprache schon das Wort „Segen" hier eine eminent-prophetische Bedeutung hat (sêkan, Zeichen, signum crucis.) Das zwischeneingekommene mosaische Gesetz dient nur zur Entfaltung des Keims. Dieses Gesetz ist substantiell kein anderes, als das allgemeine Weltgesetz; in den Psalmen, z. B. in Ps. 19, werden ausdrücklich das Gesetz der Schöpfung und das Gesetz Israels als im Grunde Eins neben einander gestellt. Es ist das dem Gewissen der ganzen Menschheit eingeschriebene, ihr in's Herz geschriebene, wonach sie Gott lieben soll über Alles, in all ihrem Welt- und Selbstbewußtsein leidentlich und freithätig,

denkend und handelnd ihres Gottes bewußt sein, den wieder wissen soll, von dem sie gewußt ist. Die Sünde nur war (nach Ps. 14) die Thorheit, welche sprach: „es ist kein Gott", welche dem Gottesdienste sich entzog, die Selbstüberhebung der Menschheit. Sie war gleich allgemein, und ihre Folge war, daß das Gesetz, welches der sündlosen Menschheit genügt hätte, das ihrem Gewissen eingeschriebene als solches nun nicht genügt, wie die lange Reihe der ethnischen Religionen uns bewiesen hat. Da ward dem zum Mustervolk, zum Volke der Empfänglichkeit für den Versöhner und Erlöser, zum Marienvolk auserwähltem jüdischen Volke dieses allgemeine Weltgesetz der Liebe zu Gott über Alles, eigenthümlich, auf ganz besondere Weise, geoffenbart, objectivirt, das eingeschriebene vorgeschrieben zum Behufe vollbewußter Vorbereitung auf die künftige Gnade und Wahrheit durch die fortwährende Gegenständlichkeit des Mißverhältnisses zwischen der Realität des gesetzübertretenden Sünders und dem Ideale der gesetzlichen Vollkommenheit und Heiligkeit („Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig"). Darin, in dieser Vergegenständlichung, liegt das Neue. Der Inhalt der mosaischen Gesetzgebung ist anderwärts fast wörtlich eben so ausgesprochen: was nur Thoren gegen die Bibel geltend machen können. Es sollte, seiner Hauptbestimmung nach, nichts Anderes sein als das Mittel zur vollen Erkenntniß der Sünde und so ein Zuchtmeister, ein *παιδαγωγός*, auf den Hauptgegenstand und Mittelpunkt aller Prophetie, auf Christus. *Ἐὰν νομίμως*, sagt Chrysostomus, *νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ, παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν.* War doch seine Summe, sein Geist, die Liebe zu Gott, deren nur der schon sündlose geistliche, nicht der natürliche Mensch fähig ist. In diesem Geiste der Liebe Gottes aufgefaßt und geübt, war das Gesetz, wie es der Schluß der ganzen Gesetzgebung aussprach, kein fernes, kein dunkles und schwer zu verstehendes Gesetz; es war ursprünglich Jedem nahe, in eines Jeden Munde und Herzen. Aber der Sünde wegen = *ἀνομία* 1 Joh. 3, 4 mußte es der Menschheit nahe gebracht, objectivirt, eigenthümlich geoffenbart werden. Das begreifen wir, ohne es erklären zu können; vgl. die Menschwerdung Gottes. — Eigenthümlich wurde es geoffenbart dem Volke Israel, welches als das mittlerische Volk, das Religionsvolk *κατ' ἐξοχήν*, es „zu Herzen nehmen" und (im Herzen haben) allen Völkern, allen Menschen übermitteln sollte. Daher sollte das Gebot der Liebe zu Gott schon den Kindern eingeschärft, stets und bei allen

Veranlassungen besprochen werden; überall sollte wenigstens der Buchstabe desselben dem Israeliten in die Augen leuchten; er sollte es sich um die Hand binden, es über die Pfosten seines Hauses, über die Thore seiner Stadt schreiben, 5 Mos. 6, 4—9.

Wenn nun aber, wie es in der That geschah, die Masse des Volkes in einen leblos-mechanischen Werkdienst verfiel, sich an das äußere Gesetzeswerk allein hielt, ohne sich um die Reinigung und Heiligung des Herzens zu kümmern, so war das nicht die Schuld des Gesetzes, so lag das nicht in seinem Geist, nicht im Wesen der ursprünglichen, rein-jüdischen, alttestamentlichen Religion. Vielmehr constituirt dieser Mißbrauch des Gesetzes, dieser Gebrauch desselben wider seine Bestimmung, der statt des Gottesdienstes mit ihm getriebene Götzendienst, das Wesen des Judaismus, der entstellten, zur natürlichen zurückgebildeten jüdischen Religion, wie sie durch das ganze Alte und dann auch das Neue Testament hindurch neben der wahren her, als ihr Zerrbild, uns in klaren, scharfen Zügen geschildert wird. Dieser Mißbrauch rührte, tiefer beurtheilt, daher, daß das jüdische Volk auf den Gedanken kam, die Objectivität (das besondere, äußere Geoffenbart-sein) des Gesetzes vermöge einer noch heute der psychologischen Beobachtung zugänglichen Neigung in seinem sittlichen Verhalten abzuspiegeln, den in der Sünde unterlassenen Gottesdienst sich abzuzwingen, die Unterlassung des Dienstes durch die Uebertreibung desselben zur Knechtschaft gleichsam gut zu machen und eben durch die Knechtung der Subjectivität, durch die blinde Unterwerfung unter den — eo ipso aus der inneren Bundes-Einheit des Gewissens heraustretenden, äußerlichen, — deistischen — Gott und sein Gesetz, durch das Aufgeben der ethischen Selbstständigkeit am sichersten aller künftigen Selbstüberhebung vorzubeugen. Das judaistische oder, was dasselbe ist, pharisäisch gewordene Judenvolk konnte zu seinem Motto erwählen, was ein Jesuit einmal gesagt: j'ai soif d'obeir. Den Pharisäern, die sich das sittlich-Nothwendige, das Heil, die Befreiung von der Sünde selber besorgen wollten, war daher Christus der Gekreuzigte, der das Sühnopfer dargebracht, das Aergerniß aller Aergernisse (1 Kor. 1); sie waren selbstgerecht, wollten nicht „zu Kreuz kriechen", nicht „arme Sünder" sein, nicht von Gnaden leben; sie wollten keinen geistlichen, wahren Messias, Heiland, König, sondern einen fleischlichen, in und mit dem sie prangen, groß thun könnten. Vgl. dgg. den „Israel Got-

tes" Gal. 6, 16. Die Pharisäer waren nicht, wofür man sie oft fälschlich ansieht, eine bloße Partei unter den Juden; sondern die Nation überhaupt war im Großen und Ganzen pharisäisch gesinnt, oder die Pharisäer waren nur die bedeutenderen, den religiösen Dingen vorzugsweise zugewandten Männer der Nation, welche das dermalen herrschende Bewußtsein am entschiedensten aussprachen und durch eine geordnete Lehre und schulmäßige Interpretation der heil. Bücher zu begründen strebten. Daher auch bei Johannes oft οἱ Ἰουδαῖοι = οἱ φαρισαῖοι, bei demselben Johannes, nach welchem das Heil von den Juden kommt. Wenn der jüdische Geschichtschreiber Josephus von 3 Secten, Häresien, oder 3 Philosophien unter den Juden redet (den Pharisäern, Sadducäern, Essäern), so ist das, wie Aehnliches bei ihm, eine Anbequemung an griechische Vorstellungen. Den Griechen nämlich und den Römern, die in ihrer ganzen Geschichte nie etwas dem Pharisäismus Aehnliches, nie eine solche Verbindung des Religionseifers mit dem Nationalstolz und mit patriotischen Gesinnungen gehabt hatten, — ihnen konnte ein beiläufiger, ungefähr zutreffender Begriff von der eigenthümlichen Stellung und dem Charakter der Pharisäer nur dadurch gegeben werden, daß man sie mit griechischen Philosophenschulen, den Pythagoreern etwa oder den Stoikern, verglich. Dazu kam, daß die Sadducäer — die aristokratischen, fürstenfreundlichen Vertreter einer unter hellenisch-philosophischen, insonderheit epikureischen Einflüssen entstandenen, mehr im Läugnen als im Bejahen übereinstimmenden Denkweise — das stärkste Interesse hatten, ihre entschiedensten Gegner als eine bloße Partei zu bezeichnen und einen Parteinamen „P'ruschim, die sich Absondernden", zu erfinden, um auf solche Weise die Thatsache, daß diese Männer die eigentlichen Repräsentanten der Nation waren, zu verdunkeln: wie ja auch heutzutage die kirchlich Gesinnten eine Partei genannt werden: die orthodoxe, hierarchische Partei. Ein leitender Grundsatz der Pharisäer und eine dem Volke gegebene Vorschrift war: „Machet einen Zaun um das Gesetz!" Hierin spricht sich unzweideutig das Princip aus, daß man, um gegen jede Verletzung oder Nicht-Erfüllung des Gesetzesbuchstabens völlig gesichert zu sein, mehr thun solle, als dieser Buchstabe fordere. Die Folge davon mußte sein, daß sich immer neue Satzungen, neue Bestimmungen und Erweiterungen der alten, erzeugten, daß man Gesetze auf Gesetze häufte, daß der ursprüngliche Zweck des Gesetzes als etwas an sich

Gleichgültiges oder nicht sicher Bekanntes übersehen oder zurückgedrängt wurde, dagegen die äußere Beobachtung auch des kleinsten und geringfügigsten Buchstabens als die Summe religiöser Leistung galt: — das Mücken-seigen, wobei man Kameele verschluckte. So wurde das Gesetz gemißbraucht, verunstaltet aus einem Mittel, aus einem vorbereitenden Zwischenwesen, zum Selbstzweck und zur Heils-Hauptsache; so ward es unter den Händen der Juden ganz wie die Freiheit unter denen der Heiden, ein Deckmantel der Bosheit. Der allmählich festgesetzte, wie ein Zerrbild das Bewußtsein äffende, falsche Widerschein des wahren Gesetzes war der Götze, den das entartete jüdische Volk anbetete, sein Fetisch. Daran änderten auch die Essäer Nichts, diese „Separatisten" (v. Zezschwitz), die bei aller Strenge der Askese das Sühnopfer im Blut verwarfen, insofern also keineswegs für das Christenthum reifer waren als die Anderen. Der heilige Gott, der Gewissensgott des Theismus, wurde von Neuem verlassen, — vertauscht mit dem Gespenste des Deismus, mit dem abstract-jenseitigen, aus der Bundeseinheit des Gewissens geschiedenen, Gotte des Wahns, dem nichts auf das Innere, auf die Gesinnung, Alles auf die äußere Gesetzeserfüllung, das Abmachen des Opfers ꝛc. ankommen sollte. So sank trotz der wiederholten Mahnung der Propheten: Gehorsam ist besser denn Opfer, die jüdische Religion von der Höhe der Offenbarung hinab zu der untersten Stufe des Ethnicismus, zu einem zwar verfeinerten, raffinirten, aber nur um so schlimmeren Feticismus. Abusus optimi pessimus. Diese gesunkene, verkommene, verunstaltete jüdische Religion ist die judaistische.

---

2. Die geoffenbarte Religion.

§ 35. An die im ersten Abschnitte des vorigen §. charakterisirte rein-jüdische Religion schließt sich auf's Engste die christliche an mit der Verkündigung, daß das in jener Geweissagte in ihr erfüllt, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias oder Christus, daß in Ihm und in Ihm allein Gott der Heilige als Heiland erschienen oder das Heil geoffenbart sei. Sie tritt also mit dem Anspruch auf, die absolute, einzig wahre Religion zu sein und dieser Anspruch

wird begründet in der Urkunde des Christenthums, dem neutestamentlichen Kanon. Der in religionsphilosophischer Beziehung wesentliche Inhalt dieses neutestamentlichen Schriftganzen, in welchem wir zugleich ein „vollständiges und entsprechendes Denkmal der christlichen Anfangsgeschichte" vor uns haben, läßt sich in folgenden drei, nach der Weise unserer Wissenschaft formulirten Hauptsätzen zusammenfassen. Das Christenthum ist die absolute, allein wahrhaft geoffenbarte Religion:

1) darum, weil sein Stifter als der wahre Prophet die sittliche, zur Buße oder Sinnesänderung (μετάνοια) und dadurch bedingten Erlösbarkeit (Heilsbedürftigkeit) führende Einsicht in die volle Bedeutung der Sünde und ihrer leiblichen oder Natur-Folge (des Uebels, des Todes) vermittelt, weil er das Böse erkennen lehrt als das Widergöttliche, Gottwidrige oder als den ursprünglich weder absolut noch relativ (auf einem Durchgangspunkte der normalen Entwicklung) nothwendigen contradictorischen Gegensatz des Guten, auf welches die gesammte ursprüngliche Natur angelegt ist, somit als etwas Widernatürliches und darum Verderbliches, Unheilvolles, als ein den natürlichen Lauf der normalen Entwicklung grundlos Störendes, Irrationales, welches, ja welches allein im strengwissenschaftlichen Sinne der modernen Redeweise das Wunder schlechthin zu nennen ist, während die Wunder, von denen die Schrift redet, im modern-wissenschaftlichen Sinne des Wortes nur relative Wunder sind, Durchbrechungen eines schon brüchigen Naturzusammenhangs, Negationen der Negation d. h. „der gewordenen Widernatur, Widerlegungen der menschlichen Thorheit durch die göttliche Thorheit, die weiser ist als die Menschen.

2) darum, weil sein Stifter als der wahre Hohepriester gegen das Wunder des Bösen (und des Uebels, des Todes) absolut-mittlerisch, gottmenschlich, das im trinitarischen, allen Pantheismus wie Deismus aufhebenden, Wesen der Gottheit als der heiligen Liebe begründete, somit von Seiten Gottes natürliche, die heilige Liebe als heilsame Gnade offenbarende Gegenwunder thut in der Sühnung der Sünde durch den Opfertod am Kreuze — einer Sühnung, deren Gültigkeit

allein durch die, das Leibesübel, den leiblichen Tod (die Folge der Sünde) thatsächlich überwindende leibhaftige Auferstehung Christi gewährleistet wird.

3) darum, weil sein Stifter als der wahre geistliche König nach seiner Auferstehung und Erhöhung von dem um der Sühnung der Sünde willen erlittenen Kreuzestode, bis zu welchem er sich erniedrigt hatte, sein gottmenschliches Werk in seiner universell-organischen und organisirten Stiftung der Kirche zugleich unmittelbar durch rein geistige Gnadenwirkung und mittelbar durch die Gnaden-Mittel, Wort und Sacrament, fortsetzt.

Den drei Aemtern des Gottmenschen entsprechen in Gott die Berufung, die Rechtfertigung, die Heiligung, im Menschen die Buße, der Glaube, die Liebe. In diesen dreimaldrei correlaten Begriffen ist das volle Christenthum allseitig inbegriffen, und als es im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung, in seinem allmählichen Heranwachsen zur Weltreligion, durch ethnische und judaistische Beisätze getrübt worden war, konnte seine Reinigung nur darin bestehen, daß jene dreimaldrei Begriffe wieder in ihre ungeschmälerte Geltung eingesetzt wurden. Diese Reinigung erfolgte in der lutherischen Reformation, auf welcher, eben weil sie das volle Christenthum in sich schloß und von Neuem erschloß, auch die ganze geschichtliche Zukunft desselben beruht.

Das Christenthum machte den Anspruch, die absolute Religion zu sein, Ap. Gesch. 4, 12 und dieser Anspruch, den auch die ägyptische Religion erhebt, wird begründet in der Urkunde des Christenthums, in den neutestamentlich-biblischen Schriften, dem neutestamentlichen Kanon, zu welchem der alttestamentliche sich eben so als Vorstufe und Vorbereitung verhält wie das reine Judenthum überhaupt zum Christenthume. Zwar ist die Authentie der überwiegenden Mehrzahl dieser Schriften — fast aller, mit Ausnahme der Apokalypse und der in unserm Kanon ersten vier paulinischen Briefe (des Römerbriefs, der beiden Korintherbriefe, und des Galaterbriefs) — in neuerer und neuester Zeit von der Kritik, vorzugsweise oder am meisten energisch von der sich selbst gern ausschließlich, par excellence, so nennenden Kritik der Tübinger Schule, deren Stifter der 1860

verstorbene Baur war, bezweifelt worden. Allein für's Erste reichen die in Ansehung ihrer Aechtheit weder von dieser noch von irgend einer anderen Schule bezweifelten Schriften vollkommen aus, das, um was es hier sich handelt, die Absolutheit oder Einzigkeit der Person und des Werkes Jesu Christi zu beurkunden. Wenn selbst Dav. Strauß (Glaubenslehre I, S. 420) mit löblicher Offenheit anerkennt, was dann auch Bernhard Weiß l. c. p. 306 gegen Baur und Beyschlag wieder geltend macht, es sei nach den allgemeinen hermeneutischen Regeln und Grundsätzen schlechterdings unmöglich, die vielbesprochenen Worte Röm. 9, 5 (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit) auf einen Anderen als den im Text vorangehenden Christus zu beziehen: so sind vollends Stellen wie die auch von kirchlichen Theologen bisweilen nicht gehörig beachtete, höchst einfache Stelle Gal. I, 1 in *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Paulus, ein Apostel, nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus" — solche und verhältnißmäßig zahlreiche ähnliche Stellen (1 Kor. 8, 6: *εἷς κύριος* I. *Χρ., δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*) sind für jeden geradsinnigen Leser so schlagend, daß er ihre Beweiskraft sich von keinem Exegeten braucht beweisen zu lassen. (Manches pauliniſche Wort kann, aber keins muß samosatenisch gedeutet werden.) Ja, diese Vierzahl der pauliniſchen Briefe wäre, wie das ganze N. T., eine Kette von Blasphemieen, wenn Jesus Christus nicht nach dem Glauben der Verfasser wahrhaftiger Gott wäre; denn Alle, die Synoptiker so gut wie Johannes, Paulus (Gefangenschaftsbriefe, Pastoralbriefe) Petrus, Jakobus übertragen, wie B. Weiß vortrefflich nachgewiesen hat, den Jehovanamen der Septuaginta *κύριος* und *ὁ κύριος* auf Jesus Christus. Sodann hat dieselbe Tübinger Schule im Verlauf und nach dem Ablauf ihres langjährigen kritischen Kampfes zu folgendem sehr wichtigen Zugeständniß sich herbeigelassen. Das Haupt der Schule, Baur, sagt in der 2. 1858 erschienenen Ausgabe seiner Dogmengeschichte, S. 365, wörtlich: „Die Schriften des N. T. bilden mit Recht noch immer als kanonische eine in sich geschlossene Einheit; das, was sie zu kanonischen macht, hängt nicht sowohl an dem Namen ihrer Verfasser, als es vielmehr nur in ihrem Inhalt liegt, sofern sie die Schriften sind, in welchen wie in keinen anderen die christliche Gemeinschaft aller

Zeiten, von Anfang an, den urkundlichsten und allgemein gültigsten Ausdruck ihres christlichen Bewußtseins gefunden hat und auch ferner finden wird." — Dieses Zugeständniß ist ungleich wichtiger als die Zurücknahme der Zweifel an der Aechtheit des Philipperbriefs ꝛc. (Lipsius). Endlich und hauptsächlich sind die Gründe Baur's und der Tübinger gegen die Authentie der meisten biblischen Schriften schon jetzt größtentheils widerlegt worden von einer streng-wissenschaftlichen, weder theologisch-dogmatisch noch philosophisch-speculativ voreingenommenen, vielmehr rein historischen und philologischen Kritik, deren Beweisführungen und Resultate sich auf eine zur Zeit mustergültige Weise geordnet finden in dem bekannten Werke des verstorbenen Bleek „Einleitung in das N. T." 1862. Dem Verfasser schrieb Schleiermacher das χάρισμα der Einleitung in die Bibel zu, und er hat es in diesem, nach seinem Tode herausgekommenen Werke (wie auch in der Einleitung in das A. T.) wenigstens in dem Sinne, in welchem es zugeschrieben ward, bewährt. Auf das Detail der Beweisführungen einzugehen, steht nicht der Religions-Philosophie zu. Das Gesammt-Resultat ist nach Bleek dieses: Es liegt kein Grund vor, auch nur eine Schrift aus unsrer, über 1400 Jahre bestehenden kanonischen Sammlung auszuschließen, wenngleich innerhalb des Kanons allerdings Grade der Zuverlässigkeit und folgeweise protokanonische und deuterokanonische Bestandtheile zu unterscheiden sind: ein Unterschied der auch nach der Meinung Philippis nicht darf verwischt werden (Kirchl. Glaubenslehre I, 105 ff.). Eben so wenig aber liegt bis jetzt ein Grund vor, andere Schriften aus dem christlichen Alterthum in die Sammlung aufzunehmen. Es geschieht also, auch gegenüber den entschiedensten Gegnern der kirchlich-christlichen Lehre, mit vollkommenem wissenschaftlichen Recht, wenn wir den neutestamentlichen Kanon in Ansehung seiner äußeren literarischen Einheit die Urkunde des Christenthums nennen, in welcher sein Anspruch auf das Prädicat der wahrhaft geoffenbarten Religion geltend gemacht wird. Ob darum auch eine vollkommene innere Einheit des Schriftganzen bestehe, die uns zu der wissenschaftlichen Anerkennung der Inspiration von Seiten Eines spiritus nöthigen würde, ist freilich eine andere Frage. Gewissermaßen aber mitteninne zwischen der inneren Einheit des Schriftganzen, deren ausführlichster Erweis durch v. Hofmann in Aussicht steht, und der von Bleek und Andern bereits erwiesenen und selbst von Baur zugestandenen äußeren, lite-

rarisch-kanonischen Einheit liegt die, wie wir sie nennen können histo-rische Einheit des Schriftganzen, deren präciseste Darstellung im „Schriftbeweise" v. Hofmanns enthalten ist.

Das Ergebniß der v. Hofmannschen Ausführungen (cf. l. c. II, 2. zweite Aufl. 1860 p. 100—108.) ist: Die Reihe der neutesta-mentlichen Schriften hat begonnen mit einer Darstellung der Ge-schichte des Herrn, welche nachweist, wie die alttestamentliche Ge-schichte und Schrift in ihr zur Erfüllung gekommen ist — mit dem Evangelium des Matthäus; sie schließt mit einer christlich neutesta-mentlichen Weissagung auf das Ende der Dinge, deren wesentlicher Inhalt die Wiederkunft des Herrn ist. Dort sehen wir das Recht seiner Gemeinde erhärtet durch die Rückweisung auf die alttestament-liche Vorgeschichte; hier dient die Endgeschichte zur Vergewisserung seiner Gemeinde darüber, daß sie Recht behalten wird.

Diese von v. Hofmann mit gewohnter Meisterschaft ans Licht ge-setzte historische Einheit des neutestamentlichen Schriftganzen verhält sich, wie gesagt, als die mittlere zu jener äußeren litterarisch-kanoni-schen, und der inneren, durch die das Neue Testament sich erst wirk-lich und wahrhaft als die Urkunde ausweist, in welcher der Anspruch des Christenthums auf den Rechtstitel der absoluten Religion be-gründet wird. Diese der Schrift immanente Begründung zu unter-suchen ist die Aufgabe der biblischen Theologie und weiterhin der christlichen Dogmatik; die Religions-Philosophie muß auch hier, wie überhaupt im zweiten historischen Theile sich mit den Ergebnissen der betreffenden Fachwissenschaften begnügen. Sie dürften religions-philosophisch ausgedrückt in den drei im obenstehenden Paragraphen angegebenen Hauptsätzen enthalten sein, die den drei Aemtern Christi entsprechen und auf einander folgen wie Grundlage (Grundvoraus-setzung) Mittelpunkt und Krone des christlichen Lehrbaues.

Welches ist diese Grundvoraussetzung? Unsere Frage ist eine einfache quaestio facti.

Nach Allem, was wir von dem geschichtlichen Christenthum ur-kundlich wissen, lautete das erste Wort dieses Christenthums an die, welche zu ihm in Beziehung traten: μετανοεῖτε „ändert die Ge-sinnung, vollzieht eine Sinnesänderung" oder, wie Luther es über-setzt hat, thut Buße! Jedoch wäre es voreilig, zu schließen, daß die-ses erste Wort des geschichtlichen Christenthums auch seine Grund-voraussetzung sei. Denn wer sich zu einer Sinnesänderung ver-

stehen soll, muß anerkennen, daß seine bisherige Gesinnung und deren Bethätigung nicht die rechte war; wozu sonst sie ändern? Diese Anerkennung muß dem Entschluß zu einer Sinnesänderung vorangehen. Folglich wird sie die eigentliche Grundvoraussetzung sein. Die Gesinnung aber, welche geändert werden soll, heißt in der Schrift kurz die Feindschaft wider Gott, noch kürzer, mit ihrer Bethätigung zusammen, die ἀνομία: die Sünde, die auch das Unrecht schlechthin genannt wird: das Böse als ein Widergöttliches („an Dir allein habe ich gesündigt"); denn die Summe des νόμος ist, wie wir wissen, die Liebe zu Gott. Die Anerkennung des gedachten und gethanen Bösen als eines Widergöttlichen, das Wissen davon, daß man etwas gethan hat, was man nicht nur bedingter Weise (mit Rücksicht auf diesen oder jenen Menschen), sondern unbedingt, absolut, vor Gott nicht hätte thun sollen, auf's Kürzeste nach dem alten deutschen Sprachgebrauch: das böse Gewissen ist die Grundvoraussetzung des Christenthums. Mit dem Bösen aber steht nach der Schrift in unablösbarer Verbindung, als sein Correlat, als seine unausbleibliche Naturfolge das Uebel, welches, ebenfalls nach der Schrift, gipfelt oder seine Spitze hat im Tode. Der nach der Schrift zu allererst sündigte, ist nach ihr zugleich der Menschenmörder (Sünde — Tod, Gipfel des Uebels). Dieses Uebel hat sich, wiederum nach der Schrift, nicht beschränkt auf die persönlichen Wesen, die Böses gethan, sondern es hat sich irgendwie der gesammten Creatur, der Welt, mitgetheilt. „Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen"; „die ganze Welt liegt im Argen"; in dem Seufzer des Menschen stimmt die ganze Ktisis ein, συστενάζει, Röm. 8, 22. Wir können demnach zusammenfassend und an den gewöhnlichen Sprachgebrauch wieder anknüpfend sagen: das böse Gewissen oder das Wissen des Menschen von dem Bösen als dem Widergöttlichen und von dem an seinem Theile mit verschuldeten Unheil der Welt ist die Grundvoraussetzung des Christenthums, welches sich, dem entgegen, als das Heil der Welt, nicht bloß der Menschen darstellt. Wer kein böses Gewissen hat, wer sich keiner verschuldeten Entzweiung mit Gott bewußt ist, wer den Tod unbedingt in der Ordnung findet, nicht mit dem Apostel Paulus fragt: „wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?", dem hat das Christenthum schlechterdings Nichts zu sagen, Nichts zu bieten; der ist außer Stande, zu ihm in ein rechtes Verhältniß zu treten, weil er eben die Grundbedingung eines per-

sönlichen Verhältnisses zu ihm nicht erfüllt. „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken."

Zwar nicht direct — denn das wäre unmöglich bei der Unzweideutigkeit, mit welcher die Schrift, auch wenn man nur ihre unbezweifelt-ächten Bestandtheile in Betracht zieht, hierüber sich ausspricht, — wohl aber indirect läugnen die Gegner des positiven Christenthums, daß dieß, was wir in Kürze das böse Gewissen nennen (also das Wissen von dem Bösen und seinem Gefolge als einem Widergöttlichen), die Grundvoraussetzung desselben sei. Sie behaupten, die erste Bedingung, um sich zur Annahme des positiven Christenthums zu verstehen, sei vielmehr die Verzichtleistung auf alle Kritik, auf alle geschichtliche Betrachtung, die Bereitwilligkeit, an die in der Schrift erzählten Wunder zu glauben, vor Allem an das Wunder der Auferstehung Christi, da, wie Zeller sagt, wer an dieses glaubt, in Wahrheit keinen Grund mehr habe, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruchs gegen die Gesetze der Natur und Geschichte zu bezweifeln. (Ganz eben so Strauß).

Jene gegnerische Darstellung des fundamentalen Sachverhalts ist schief und nur geeignet, ihn zu verkehren. Darin nämlich sind sie, die Gegner, mit den Anhängern des positiven Christenthums philosophisch einverstanden, daß das Wunder, eine zunächst ganz subjective Vorstellung, nominell definirt, das sei, worüber wir, die denkenden Subjecte, uns wundern, was wir nicht begreifen; es hört auf, Wunder zu sein, sobald und in dem Maße, als wir es begreifen; ein Wunder schlechthin ist nur das schlechthin Unbegreifliche. Nun aber schieben sie, denen die in der Schrift erzählte Auferstehung Christi und alles ihr Aehnliche schlechthin unbegreiflich ist, der Schrift es unter, daß nach ihr der Glaube an dieses oder diese Wunder die Grundvoraussetzung des Christenthums sei. Von solchem Wunderglauben als dem ersten Erforderniß, als der Grundbedingung ist jedoch in der Schrift mit keiner Silbe die Rede. Vielmehr gelten in der Schrift durchgängig die Wunder, an welchen die Gegner Anstoß nehmen, die Auferstehung Christi und alles ihr Aehnliche, für ein Zweites, für das, woran nach Erfüllung der vorhin aus ihr, der Schrift, erwiesenen Grundbedingung zu glauben sei, kurz für Wunder gegen das Böse und das Uebel, für Gegenwunder. Und zwar sind diese Wunder, diese Gegenwunder, welche die Schrift „Wunder" nennt, nach ihr nicht Wunder schlechthin, nicht schlechthin

unbegreiflich, also nicht Wunder in dem wissenschaftlich-bestimmten engeren Sinne der modernen Redeweise, sondern nur relative Wunder, d. h. begreiflich und immer begreiflicher in dem Maße, als das denkende Subject, der Mensch, fähig ist, ein Christ zu werden, und sodann durch Christus und in Ihm eine neue Creatur wird. Die Wunder der Schrift sind Durchbrechungen des Naturzusammenhangs, ja, aber Durchbrechungen eines schon brüchigen Naturzusammenhanges, Negationen der Negation. Nur dem, der kein Bedürfniß hat zu fragen: „wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?", ist die Auferstehung Christi, die Bürgschaft eines den Tod besiegenden Lebens, schlechthin wunderbar, schlechthin unbegreiflich; ja ein Geruch des Todes zum Tode 2 Kor. 2, 16, einem Paulus und den Genossen seines Sinnes, die so fragen, keineswegs. Ihnen ist sie begreiflich und wird sie immer begreiflicher, wenngleich sie unerklärbar bleibt. Das Begreifen geht auf das Warum, das Erklären auf das Wie. Erklärbar ist in letzter Beziehung Nichts in aller Welt. „Nie werden wir, sagt Lotze im Mikrokosmus (I, S. 209 f.), nie werden wir entdecken, wie Sein und Dasein gemacht wird. Aber diese Frage (nach dem letzten Wie), fügt er hinzu, wäre auch nur dann wichtig für uns, wenn unsre Erkenntniß die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen. Ihre Bestimmung ist es jedoch nur, das Vorhandene aufzufassen (zu begreifen), und gern gesteht sie, daß alles Sein ein Wunder ist, (welches) als Thatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträthselt werden kann; wie die Dinge überhaupt sein und erscheinen können, ist das allen gemeinschaftliche Räthsel." So Lotze und ganz eben so vor ihm Herbart: „Grübelei ist jede Frage, wie die Gottheit wirke." In der Sprache des gewöhnlichen Lebens werden die Ausdrücke „begreifen" und „erklären" oft promiscue gebraucht („wie unbegreiflich sind seine Gerichte", übersetzt Luther Röm. 11 das paulinische ἀνεξερεύνητα); in der wissenschaftlichen Sprache sind sie streng zu unterscheiden und zwar so, wie eben angegeben worden. Also: unerklärbar sind und bleiben die in der Schrift erzählten Wunder, gewiß; jeder Versuch, es erklären zu wollen, wie Christus von Gott auferweckt worden u. dgl., ist ein eitles, vergebliches Bemühen; aber diese Unerklärbarkeit (in Ansehung des letzten, schöpferischen „Wie") theilen mit den Dingen der Erlösung, der s. g. zweiten Schöpfung, alle Dinge der geschaffenen Welt, der s. g. ersten Schöpfung. Wäre demnach das Erklären

in dem angegebenen strengen Sinne des Wortes die Aufgabe der Wissenschaft, so stände es äußerst, ja verzweifelt übel mit ihr. Jedoch dem ist eben nicht so. Sie hat in letzter Beziehung nicht zu erklären, sondern zu begreifen, d. h. eine Einsicht in die Nothwendigkeit der wirklichen Dinge, in ihr Warum, zu gewinnen. Das Wie nennt sogar Hegel, der das Ziel des Wissens eher zu hoch als zu niedrig steckt, den größten Feind des Begriffs. Begreiflich aber ist die Auferstehung Christi allerdings, nämlich für den, der die vorhin bezeichnete Grundbedingung des Eintritts in die christliche Welt erfüllt hat. Wer mit Paulus einer Erlösung vom Leibe dieses Todes bedarf, der sieht zunächst hypothetisch ein, daß, wenn eine solche ihm zu Theil werden soll, ein neues, den Tod überwindendes Leben muß an den Tag gebracht werden. Wie das geschieht, ist nicht seine, sondern Gottes Sache. Erklären wird das die Wissenschaft nie, so wenig als sie jemals erklären wird, wie der Aether oder wie ein Atom entstanden. Soll Alles, was unerklärbar ist, Wunder heißen, so ist alles Sein, wie Lotze sagt, ein Wunder, das Sein der ersten und das der zweiten Schöpfung. Versteht man aber unter dem Wunder im wissenschaftlichen strengen Sinne der modernen Redeweise das schlechthin (nicht bloß relativ, für jetzt, bei dem dermaligen Stande der Erfahrungswissenschaften, sondern schlechthin) Unbegreifliche: so ist ein solches Wunder nach der Schrift nicht die Auferstehung Christi und das ihr Aehnliche, was sie Wunder nennt. Sondern absolut-unbegreiflich, grundlos, d. h. jedes Vernunftgrundes ermangelnd, Wunder im Sinne der modernen, wissenschaftlichen Redeweise, ist nach der Schrift nur das Böse sammt dem Uebel, dem Tode. Die Schrift ihrerseits nennt dieses nicht Wunder; aber ihr ist thatsächlich nur das Böse schlechthin irrational, nur das Uebel, der Tod schlechthin widernatürlich. Nur dieses ist ihr ein Wunder im modernen Sinne, wiewohl sie es nicht so nennt und nicht so nennen kann, weil sie den modernen Sinn des Wortes Wunder nicht kennt. Sie beschreibt es mit anderen Ausdrücken, die aber, der Sache nach, auf dasselbe hinauslaufen, was in moderner, strengwissenschaftlicher Rede Wunder genannt wird. Sie sagt z. B. von denen die Böses thun, von den Sündern als Feinden Gottes, die Gott hassen Joh. 15, 25. Röm. 1, 20: „sie hassen Mich ohne Ursach", „daß sie keine Entschuldigung haben" ꝛc. Wer die Schrift und das Christenthum der Schrift bestreiten will, sollte wenigstens

diesen Sachverhalt, diesen Stand der Streitfragen, kennen und richtig darstellen.

Nachdem wir erkannt haben, welches thatsächlich die Grundvoraussetzung des Christenthums ist — nämlich, wie wir nun mit Rücksicht auf die Gegner sagen können, das böse Gewissen oder das Wissen von dem verschuldeten Bösen und seiner Naturfolge, dem Uebel, als dem schlechthin unbegreiflichen, schlechthin unentschuldbaren Widergöttlichen — haben wir zu untersuchen, ob diese Grundvoraussetzung berechtigt sei oder nicht (quaestio juris.)

Dagegen, daß in der Schrift, der Urkunde der positiv-christlichen Religion, ein böses Gewissen oder ein Wissen von dem vielen Bösen und Uebel, das in der Welt existirt, vorausgesetzt wird, dagegen im Allgemeinen könnte nur der streiten, der alle und jede Religion bestreitet; denn es giebt, von der ältesten Zeit bis auf die neueste, keine Religion, in der das, so im Allgemeinen, nicht vorausgesetzt würde. Selbst in der Humanitätsreligion des Dr. David Strauß wird dem Menschen zu Gemüthe geführt, daß er nicht so human ist, wie er sein sollte, daß es besser werden muß mit ihm und in der Welt. In der christlichen Religion wird nur das allgemein-Religiöse auch vorausgesetzt, aber, wie ihre Anhänger hinzufügen, erst recht vorausgesetzt, d. h. das Allgemeine wird näher bestimmt. Erst gegen diese nähere Bestimmung des bösen Gewissens erheben sich die Einwände der Gegner. Und zwar zuvörderst dagegen, daß in der christlichen Religion das böse Gewissen in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt, daß das Böse sammt dem Uebel als ein Widergöttliches (Feindschaft wider Gott) gefaßt wird. Man meint, das Gewissen, auch das böse Gewissen, lasse sich sehr wohl ohne Gott denken und sittlich verwerthen, ja das Gebiet des Sittlichen überhaupt könne und müsse rein gehalten werden von der Einmischung des Göttlichen. Diesen Einwand haben wir auf der Schwelle des speculativen Theils unsrer Wissenschaft, im Zusammenhange der Lehre vom Gewissen, beleuchtet — und haben dargethan, daß eben dieß, was wir jetzt als die Grundvoraussetzung des Christenthums bezeichnen, durch die Philosophie nicht nur nicht widerlegt, sondern bestätigt wird. Ohne jegliche Rücksichtnahme auf das Christenthum äußert sich hierüber, wie damals schon bemerkt worden, Trendelenburg in s. „Log. Unters." so: „der Begriff des Gewissens tritt erst da in das ethische Bewußtsein ein, wo sich der Einzelne in sich vor

dem Göttlichen verantwortet, der persönliche vor dem persönlich gedachten Gott. — Gesinnung in sittlicher Bedeutung entsteht erst da, wo die Vorstellung des über dem Menschen stehenden Göttlichen als des unbedingt Bestimmenden (Bindenden) in das freie Bewußtsein aufgenommen wird." Eben so Heinrich Ritter in seiner „Encyklopädie": „Wie es dem empirischen Denken scheint, daß die Geschöpfe ohne den Schöpfer gedacht werden könnten: so scheint es der empirischen Ueberlegung über das sittliche Leben, daß die pflichtmäßigen Thaten ohne ihre Beziehung zum Grunde und zum Zwecke des sittlichen Gebots in ihrer vollen Bedeutung bestehen könnten. Beides ist nur scheinbar, d. h. in der oberflächlichen Betrachtung vorhanden; das Letztere deßwegen, weil die Verpflichtung zunächst zwar gegen Rechte einzelner Kreise der Sittlichkeit besteht, diese aber ihr Recht nur ihrer allgemeinen sittlichen Bedeutung verdanken. Zuletzt bin ich mit meiner Handlung nur der allgemeinen Vernunft und ihrem Grunde (Gotte) verpflichtet." Was aber hiernach, auch nach diesen Zeugnissen Trendelenburg's und Ritter's, vom Gewissen an sich gilt, daß es unablösbar ist von der Beziehung auf Gott, das gilt selbstverständlich auch vom bösen Gewissen. Weizsäcker bemerkt deshalb mit Recht: „Zu der Lehre vom Wesen der Sünde", Jahrbücher für deutsche Theol., 1856, Band I, S. 141: „Jeder Begriff des Bösen, welcher die Beziehung auf Gott nicht enthält, wird ein unvollständiger sein", und „Das böse Gewissen ohne das Gefühl der Schuld vor Gott ist nur Schein." Und wenn nun die Gegner des positiven Christenthums gegen die Grundvoraussetzung desselben weiter einwenden, daß es doch geradezu unsinnig, mystisch und mythisch sei, das Weltübel, Elend, Noth und Tod, von dem Sündenfall abhängig zu machen: so erwiedert hierauf derselbe Ritter ebenfalls in seiner Encyklopädie und wiederum ohne Bezug auf das Christenthum: „Die Lehre, daß auch das Verhältniß der Natur zur Menschheit durch das sittliche Verderben verkehrt werden muß, findet ihre Rechtfertigung in dem philosophischen Gedanken an die Einheit der Welt im Sittlichen wie im Physischen. Vom Leiden des Theils müssen alle Theile in Mitleidenschaft gezogen werden; das verschuldete Leiden wird hiervon keine Ausnahme machen können." (Vgl. längst vor dem Christenthum Platon's „böse Weltseele".) Und wollen die Gegner endlich das aufrecht erhalten, worauf sie als auf einem Unerschütterlichen bestehen, wenn auch Alles sonst dahin fällt, daß Wunder im wissenschaft-

lich strengen Sinne des Wortes unmöglich seien: so müssen sie beweisen, daß das Böse sammt dem Uebel, welches nach der Schrift das alleinige Wunder ist im modernen Sinne des Wortes, kein solches Wunder sei, sondern begreiflich, nothwendig, wenn auch nur als Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung nothwendig. Dieser Beweis ist, durch die lange Geschichte der Philosophie hindurch, oftmals versucht worden, aber niemals gelungen. Das Böse begreifen wollen ist weiter Nichts als Ausflucht suchen aus der Klemme des bösen Gewissens. Es begreifen — so lautet ein ehrliches Wort von George Sand, welches Brückner anführt in einem jener Vorträge über die Kirche — es begreifen heißt so viel als es (sich und Anderen) verzeihen. Ich kann mich hierüber auf die selbstständige Behandlung des Problems vom Guten und Bösen in unserem speculativen Theile zurückbeziehen. Ich habe damals auf die Begründung auch die Bestätigung folgen lassen durch anerkannte Auctoritäten der Philosophie und der Fachwissenschaften, damit ersichtlich werde, wie es um die dreiste Versicherung der Gegner des Christenthums steht, daß alle echte Wissenschaft auf ihrer Seite sei. Ich habe namentlich Lotze und Johannes Müller angezogen. Herr Hofrath Lotze sagt in seinem Mikrokosmus: „Es ist ganz nutzlos, die verschiedenen Versuche zur Lösung der Frage nach dem Grunde des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte zu zergliedern: den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden, und ich weiß ihn auch nicht." Mit diesem Urtheile des naturwissenschaftlichen Philosophen stimmt, was das Correlat des Bösen, das Uebel, und insonderheit die Spitze desselben, den Tod, betrifft, vollständig überein das Urtheil des größten philosophischen Naturforschers der neuesten Zeit, des Gründers der modernen Physiologie, Johannes Müller. Er sagt in seinem „Handbuch der Physiologie des Menschen": „Die Frage, warum die organischen Körper vergehen (oder warum die organische Kraft aus den producirenden Theilen in die jungen lebenden Producte übergeht und die alten producirenden Theile absterben, ist eine der schwierigsten der ganzen allgemeinen Physiologie, und wir sind nicht im Stande, das letzte Räthsel zu lösen", vielmehr „bloß im Stande, den Zusammenhang der Erscheinungen mit der Entwicklung darzustellen" d. h. den dermaligen Thatbestand zu erläutern, nach welchem allerdings im organischen „Keim" auch schon der Keim des Todes enthalten ist. So Joh.

Müller. Und auf das, was er hierdurch in Uebereinstimmung mit Lotze bezeugt, kommt es uns allein an; denn so klug, um einzusehen, daß es bedingter Weise, wie die Welt dermalen ist, Uebel und Böses im reichsten Maße geben muß, — so klug ist wohl jeder. Aber damit hört das philosophische Problem nicht auf, sondern damit fängt es an, nämlich mit der Frage, ob, was dermalen bedingter Weise nothwendig ist, unbedingt nothwendig sei, oder, wie die gegenwärtige exacte Naturforschung, z. B. die anatomische Forschung eines Henle, es bezeichnet, ob das Normale, d. h. jetzt regelmäßig Vorkommende, typisch sei, d. h. durch die ursprüngliche Naturbestimmung gefordert. Ein anderes Denken aber, als ein philosophisches, auf den letzten Grund gerichtetes, reicht an den fraglichen Gegenstand gar nicht heran; denn wer nicht nach dem Unbedingten, nach dem letzten Grunde fragt und forscht, vermag nicht zu entscheiden, ob etwas absolut grundlos, schlechthin unbegreiflich, Wunder im wissenschaftlich-strengen Sinne der modernen Redeweise sei oder nicht. Hierüber sollte der unter den Gegnern des positiven Christenthums bedeutendste lebende Schüler des Tübinger Baur, ich meine Zeller, der dieß verkennt, von seinem eigenen Meister Baur sich eines Besseren belehren lassen. Denn Baur sagt ausdrücklich: „nur der Speculation, nur der Philosophie der Principienwissenschaft kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären." Sicher, wenn sie nämlich diese ihre Erklärung begründen kann. Nach dem so eben Erörterten kann sie es nicht.

Demnach hat das positive Christenthum hierin, in Bezug auf seine Grundvoraussetzung, die besonnene Wissenschaft auf seiner Seite. Das können die Gegner, sie mögen noch so oft das Gegentheil versichern und dazu auf die „ungeheure Majorität der Gebildeten" sich berufen, nicht ändern. Die Christen brauchen für ihr positives Christenthum die Anerkennung seiner Verständigkeit und Vernünftigkeit von Seiten der Intelligenz des Zeitgeistes nicht zaghaft zu erbitten, bloß bittweise zu verlangen; sondern sie können getrost den Spieß umdrehen, der das Herz des Christenthums durchbohren sollte: Unglaube und Unverstand sind von Haus aus miteinander verwachsen, sind ein untrennbares siamesisches Zwillingspaar, und der alt' böse Feind, wie viel List auch sein' grausam' Rüstung ist, erscheint schließlich doch als dummer Teufel.

Der zweite Satz handelt von der gottmenschlichen Sühnung der

Sünde als dem im trinitarischen Wesen der Gottheit begründeten, mithin von Seiten Gottes natürlichen Gegenwunder gegen das Wunder des Bösen; — dieser zweite Satz betrifft den Mittelpunkt des Christenthums, und er ist auch der Mittelpunkt, der Kern und Stern der gegenwärtigen durch Männer wie Martensen, Hofmann, Harleß, Thomasius, und Andere vertretenen, kirchlichen Theologie und Christologie. Während nämlich früher die einzelnen christlichen Lehren zum Schaden der Theile wie des Ganzen insgemein vereinzelt oder doch vielfach nur aus äußeren Gesichtspunkten — nicht sowohl systematisch als vielmehr nur schematisch, nach altem überkommenen Schematismus — verknüpft wurden: gehen sie jetzt, in dem gegenwärtigen speculativ-theologischen und christologischen, formell (methodisch) durch Schleiermacher wesentlich gestützten und geförderten Lehrbau der Kirche, sammt und sonders von dem Punkte aus und zu dem Punkte hin, daß das Christenthum durch und durch aus Gott ist, ein Werk aus Gott, eine Theologie im eminenten Sinne, ein Inbegriff der Heilsgedanken Gottes, nicht eine s. g. zufällige Geschichtswahrheit, nein, dieselbe heilige Liebe, die Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, der Sünde gegenüber als heilsame Gnade — dem Wesen nach von Ewigkeit den trinitarischen Tiefen der Gottheit (*βάθη τοῦ θεοῦ*) immanent; — die zeitliche Erscheinung Christi ist nur Seine um der Sühnung der Sünde willen gleichsam differenzirte, in die Differenz eingegangene, auseinandergelegte und so dargelegte, geoffenbarte Ewigkeit, da in Ihm, als dem ewigen Logos, der Weltgedanke, zuhöchst Menschheitsgedanke, der Mensch Gottes als das Ziel der ganzen Schöpfung frei (völlig unpantheistisch) concipirt worden („wir sind in Ihm von Ewigkeit, vor Grundlegung der Welt, erwählt"), da Er demnach, zur Sühnung der Sünde in die Weltgeschichte eintretend, Mensch werdend (*λόγος ἔνσαρκος*), „in's Werden eingehend", nicht wie in die Fremde kommt, sondern in Sein Eigenthum. („Er kam in Sein Eigenthum", auch was die Menschwerdung betrifft, auch als *λόγος ἔνσαρκος*.) Die Sünde war unsühnbar, das Hinderniß des bösen Gewissens vermochte, wie wir am Schluß unsres ersten speculativen Theils erkannten, der Mensch, der als Sünder der Sünde Knecht ist, ihrer Last erliegt, nicht aus dem Wege zu räumen, wenn nicht Gott selber als Mensch, wenn nicht der Gottmensch den Bund (*ἐπερώτημα*) eines guten Gewissens mit Gott stiftete (1 Petr. 3, 21 — nach der zwar nicht

wort-, aber sinngetreuen Uebersetzung Luthers). Diese eigenthümliche Beschaffenheit der Sühnung der Sünde, der Lösung des Widerspruchs, kann nur von dem so eben charakterisirten Standpunkte der gegenwärtigen kirchlichen Theologie und Christologie, nur aus Gott, aus dem trinitarischen Wesen der Gottheit, begriffen, dem ohne Falsch Zweifelnden wissenschaftlich glaublich werden, und Dorner hat in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" mit voller Evidenz dargethan, daß, wie er selbst sagt, „gerade in unsren Tagen diejenige Reproduction des Dogmas von der Dreieinigkeit Noth thue, welche es jedem als unmöglich für die christliche (evangelische) Frömmigkeit erscheinen lasse, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben (an das gottmenschliche Sühnopfer Christi), also das s. g. materiale Princip des evangelischen Christenthums, festzuhalten und doch die immanente Trinität zu verwerfen."*)

*) Das trinitarische Problem ist das religionsphilosophische Problem aller Probleme: darin ist der gründlichste Gegner der Kirchenlehre unsers Jahchunderts, der verstorbene Baur, mit der lehrenden Kirche einverstanden. Er hat ein großes Werk geschrieben, betitelt „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" in 3 Bänden, deren jeder mehr als 900 Seiten lang ist. In diesem Werke findet er die vulgär-rationalistischen Einwände, die Einwände des s. g. gesunden Menschenverstandes (als ob die Kirche jemals gesagt hätte: 3 Personen sind Eine Person) daß Drei nicht Eins, Eins nicht Drei ꝛc. gar keiner Beachtung werth; ihnen widmet er kaum eine Silbe der Erwiderung; solche Einwände liegen tief unter ihm, und er läßt sie liegen, wie wir es auch thun wollen.

Ueberhaupt sind die Männer der radicalen Kritik, des ganzen Unglaubens, wie Baur und seine Getreuen (Zeller, Strauß, Holsten), nicht die dem Glauben Gefährlichen. Wenn ein Baur, nachdem er die Zeit kurz vor der Erscheinung des Christenthums als eine Zeit der geistigen Leere und Oede, der sittlichen Nichtigkeit geschildert hat, nun das Christenthum selbst, mit Eliminirung jeder übernatürlichen Causalität, daraus erklärt, daß der damalige Zeitgeist „sich in sich selbst vertieft habe, in seine tiefste Innerlichkeit zurückgegangen sei": — so bedeutet das genau eben so viel, als wenn jemand uns erzählen wollte, die Wüste, die Sahara habe sich in sich selbst vertieft und sei dadurch zur Oase geworden; wenn ein Zeller es rundweg ausspricht: „die Auferstehung Christi könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre"; wenn ein Strauß, der an die Stelle Gottes die „gotterfüllte Welt" setzt, eben so offen verkündet: ob ich selig sterbe, ob ich heilig lebe, ist mir einerlei, wenn ich nur christlich lebe: — — — nun, so weiß man, woran man ist. Aber gefährlich ist er, sind sie Alle, diese „Ganzen", dem Glauben nimmermehr. Denjenigen aber, die zwischen Glauben und Unglauben schwanken, nach beiden Seiten hinken, sich in beiden Lagern möglich erhalten wollen, sind solche Männer wie zum Gerichte gesetzt, zur κρίσις, zur Mahnung an das Dilemma: „ach daß ihr kalt wäret oder

Dorner a. a. O. zweite Aufl. I, S. 731 u. 890 II, S. 208. Ihr Wesen, die Tiefen der Gottheit, tiefer und tiefer zu erkennen, ist eine der unabweislichsten Aufgaben der christlichen Theologie. Die allein lösende Behandlung derselben hat zu ihrem Ausgangspunkte das „gute, fröhliche Gewissen" (Luther) („der Glaube sieht in das Herze Gottes"), das an der Schrift gereifte christliche Bewußtsein, die persönliche Empirie der Offenbarung: ein Bewußtsein, für welches nicht bloß, wie für die dermalen herrschende, „auf Grund des Gegebenen", nämlich das in erster Schöpfung Gegebenen, operirende ethisch-theistische Philosophie, es eine Weltthatsache ist, daß wir Menschen nur so überhaupt und im Allgemeinen Liebe haben, sondern auch und zwar die allergrößte Weltthatsache, daß eine centrale und universale, welterlösende und weltversöhnende Liebe als das eigentliche Leben der Welt erschienen ist, sich noch fortwährend durch Wort und Sacrament erfahrbar macht und darin alle unsere Liebe erst zu ihrer eigentlichen, höchsten, göttlich-menschlichen Wahrheit bringt: wonach sich denn fragt, welchen Gottesbegriff diese Liebe fordert, um begreiflich zu sein.*) Der Christ, der sich nicht bloß, wie der Mensch als

---

warm!" Sie dienen zur Klärung der Welt- und Kirchenlage; dieser Dienst ist gewissermaßen verdienstlich.

Gefährlich dem Glauben sind nicht die radicalen, wohl aber die, wie sie selbst sich nennen, gemäßigten Kritiker, die weder mit dem Glauben noch mit dem Unglauben Ernst machen, jene modernen Samosatener, die da vorgeben, auf dem Grunde der evangelischen Bekenntnißschriften zu stehen und es doch nur in so fern thun, als sie dieselben mit Füßen treten, die den primus et principalis articulus der Bekenntnisse, von dem Luther sagt, man dürfe davon nicht weichen, es falle gleich Himmel und Erde, schmählich verläugnen; jene Samosatener, die da vorgeben, das Credo der Kirche an den dreieinigen Gott zu theilen, die eine Trinitätslehre haben und doch auch nicht haben, weil sie in der Glaubenslehre gar Nichts mit ihr anzufangen wissen, sondern sie nur nachträglich, am Schluß des Ganzen anhangsweise wie Schleiermacher, gleich einem nothwendigen Uebel historisch erwähnen und sabellianisch umdeuten, also zu nichte machen.

Das sind die Gefährlichen! Der Samosatonismus ist der zeitgemäße Antichrist.

*) Man darf hiernach füglich nicht von Versuchen reden, die Trinität aus dem Begriffe der Liebe zu entwickeln, in dem Sinne, als wäre diese Entwicklung ein Experiment, neben welchem eine beliebige Anzahl anderer Experimente gleich guten Erfolg haben könnte. Thatsächlich ist die Trinitätslehre als solche (in wissenschaftlicher Lehrform) keine Lehre der Schrift (die überhaupt kein Lehr-

solcher, schlechthin gewußt (im Gewissen), sondern schlechthin geliebt weiß (im Glauben), — er muß, da er selbst (in Christo) „recht frei", weltfrei ist, in seinem christlichen Erkennen sogleich mit dem absolut-freien (an nichts außer sich hängenden) Gott anfangen, welcher

---

buch ist), sondern eine speculative Lehre der Kirche, die sich durch den Mißbrauch der Speculation niemals vom Gebrauch derselben hat abhalten lassen. Die historischen Gründer der Trinitätslehre, obenan Athanasius, waren speculative Philosophen. Dabei bleibt es. Nun aber muß alle Speculation, wenn sie nicht Luftschlösser bauen will, von erfahrungsmäßig (in innerer oder äußerer Erfahrung) Gegebenem ausgehen. Gegeben aber ist in der inneren Erfahrung des lebendigen Christen nur dieß, daß Gott die Liebe, die nach der Sühnung der Sünde die Sünde vergebende Liebe ist; diese Erfahrung und nur sie hat ihn zum Christen gemacht. Davon lebt sein Christenleben, und nur davon. Also kann auch vernünftiger Weise nur auf Grund dieser Erfahrung über das Wesen Gottes speculirt und eine speculative Lehre aufgestellt werden. Wer dieser Erfahrung ermangelt, wer nicht Gott als die Liebe und nur die Liebe inne geworden ist, nicht mit Gott versöhnt ist, nicht die Bedingung erfüllt hat, welche wir das Sichversöhnenlassen d. h. Glauben nennen, und dennoch von Idee der Versöhnung und Idee der Trinität mitredet auf einem, gegen Glauben und Unglauben gleichgültigen, neutralen Boden s. g. reiner Wissenschaftlichkeit, unbefangener Kritik ꝛc., — der spricht auch hier wie der Blinde von der Farbe und all sein Reden ist Wind, ist eitel, mag's noch so schön gleißen von außen.

„Steht aber doch immer schief darum [heißt's im Faust],
Denn du hast kein Christenthum."

Nicht gegen die Kritik soll hiermit gestritten werden, das sei ferne, eine kritiklose Wissenschaft ist keine; nur dagegen, daß über der Kritik der Sinn und Zweck aller Kritik vergessen wird. Die Trinitätslehre kann, vernünftiger Weise nur auf Grund davon aufgestellt werden, daß man aus der Schrift, an der Schrift und mittels des Wortes als eines Gnadenmittels an sich selber erfahren hat: der Gott in Christo ist die Liebe, die erst nach Sühnung der Sünde die Sünde vergebende, mithin heilige Liebe.

Aber wenn auch die Trinitätslehre nur auf Grund hiervon aufgestellt werden kann: warum muß sie denn aufgestellt werden? Der Nöthigungsgrund liegt darin, daß auch der Christ, der wiedergeborene, neue Mensch dermalen noch Altmenschliches, altmenschliche Gedanken, Vorstellungen, Begriffe hat und behält, bis auch sie erneuert, auch sie umgeschmolzen, so z. s., wissenschaftlich wiedergeboren werden vom Centrum des neuen Menschen, vom verborgenen Menschen des Herzens aus. Diese altmenschlichen Begriffe oder auch nur Gedanken sind, sofern Gott ihr Gegenstand ist, allemal — wir wissen es vom ersten Theile her — entweder deistisch oder pantheistisch. Sie stimmen nicht mit dem, was der neue Mensch erfahren hat, daß Gott in Christo die heilige Liebe sei.

Dazu kam für die Kirche und ihre trinitarische Lehrbildung das historische Motiv, daß die vorchristliche Speculation geschlossen hatte mit dem neuplatoni-

in sich (ganz abgesehen von der Welt) die Liebe ist. Damit aber wird das Denken unausweichlich auf hypostatische Unterschiede, auf eine Selbstunterscheidung und Selbstvermittlung in Gott geführt, auf einen inner-göttlichen Selbstmittheilungsproceß, der in höchster Vollkommenheit nur trinitarisch gedacht, ausgedacht werden kann. Denn die Liebe ist eben — wie unsre deutsche Sprache tiefsinnig sagt — das Selbander d. h. dieß, daß ein Selbst völlig im Anderen (θάτερον θατέρου), in seinem anderen Selbst (alter ego) ist, unaufhörlich sein will, sich ganz in das Andere hineindenkt, hineinlebt und umgekehrt (da in jedem Bedürfniß der Liebe immer zugleich das Bedürfniß der Gegenliebe, des Geliebtwerdens, enthalten ist): wie schon Hilarius sagte — mutua cognitio, mutua caritas atque natura, daß es nur im Anderen die volle Befriedigung, die selige Ruhe des Bei- und Fürsichseins genießt, während das egoistische Fürsichsein nur das Gefühl der Leere, der Oede hervorbringt. Ist also der in Christus und seinem Werke sich offenbarende Gott die Liebe, so muß auch Er — an und für sich, von Ewigkeit; noch abgesehen von der Welt — sich ganz in sein eigenes Anderes hineindenken, aber eben in sein eigenes, in das ihm völlig wesensgleiche Andere (ὁμοούσιος, opp. ὄν, οὐσία — condigna persona); sonst wäre der gegenwärtige Act der Liebe und Gegenliebe, die mutua caritas, nicht vollkommen: inordinata caritas esset, unebenmäßige; die göttliche, unendliche Liebe wäre dann schlechter, als die geschöpfliche, endliche, in welcher ja das Geschöpf über sich hinaus doch wieder zu sich kommt, sich, ein ihm völlig Wesensgleiches, „Fleisch von seinem Fleische" liebt. Hätte Gott, wie Baur und die Gleichgesinnten meinen nur die Welt zum Gegenstande seiner Liebe, so stände es mit seinem Wesen, welches in dieser Liebe besteht, und

---

schen ὄν als dem Höchsten, als dem wahrhaft Absoluten, mit dem in sich völlig unbestimmten, schlechthin unterschiedslosen, starr an sich haltenden Seienden, von dem, eben weil es in sich unterschiedslos und unbestimmt war, Niemand zu sagen wußte, was es sei, — mit dem in höchster Potenz „unbekannten Gott", von dem aber die philosophischen Gegner der Kirche behaupteten, gerade darin bestehe die Superiorität des Heidengottes über den Gott der Christen, daß jener das über alles Erkennen, auch über alles Sittliche, alles Gute Erhabene, τὸ ὑπεράγαθον sei. Um einen solchen Gott, einen solchen Götzen, in seinem Nichts, in seiner Aftergottheit zu entlarven, darum mußten die christlichen Gottesgelehrten eine christliche Trinitätslehre aufstellen. Und sie thaten es, weil sie rechte Gottesgelehrte waren!

auch nach Baur bestehen soll, fortwährend zweifelhaft. Denn die Welt, deren Hauptbestandtheil eine Welt freier Geschöpfe (die Menschenwelt) ist, kann ihn ja auch nicht wiederlieben und verwirklicht bekanntlich diese Möglichkeit des nicht wieder Liebens in reichem Maße. Gott, der thatsächlich uns geliebt hat, da wir noch Feinde waren, wäre also dann der steten Gefahr ausgesetzt, nicht Gott zu sein, nicht ewig vollendeter, nur in Liebe und Gegenliebe vollkommen befriedigter Geist: was schon die Alten vor Christus für widersinnig erkannten. Wenn Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buchs seiner Metaphysik vom göttlichen νοῦς, der χωριστός ist, gesondert von der Welt, sagt: αὐτὸν νοεῖ ὁ νοῦς κτλ.: so motivirt er dieß im 9. Kapitel desselben Buches einfach folgendermaßen: „der göttliche νοῦς kann nichts Anderes denken als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter, geringer als Er selbst; er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, was unmöglich ist." Schon Aristoteles bringt ausdrücklich auf einen Gott, welcher sei „μακάριος δι' αὑτὸν αὐτός (καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν)" selig durch sich selbst, nicht durch die Welt Polit. ed Bekk. IV, 1. So weit waren also schon die Alten (unvergleichlich weiter als die ganzen und vollends die halben Gegner der Kirche heutzutage): sie, die Alten, hatten die Form, den Schattenriß der höchsten Wahrheit, eine Form, die das Christenthum, durch seine reale Offenbarung Gottes als der sich erbarmenden, sich erniedrigenden Liebe, mit dem wahren Inhalt erfüllte und so erst ausformte. Hätte Aristoteles diesen Inhalt gehabt, mit andren Worten: hätte er, statt viertehalb Jahrh. vor Christus, viertehalb Jahrh. nach Ihm gelebt, zur Zeit des dogmatischen Begründers der Trinitätslehre, als Athanasius: er wäre, nach den eben mitgetheilten klaren Aussprüchen zu schließen, unbedenklich auf Seite des Letzteren, des Athanasius, getreten, gegen Arius, gegen Sabellius. Er, den, wie wir von Brandis hörten, „die Lehre von der Erbsünde nicht würde befremdet haben", hätte auch das vollkommen verstanden und wäre mit dem vollkommen einverstanden gewesen, was Athanasius sagt: αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι τῆς εἰκόνος, ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ. Darin ist das Wesen der Homousie, der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, der mutua cognitio und caritas, trefflich ausgedrückt; darin liegt „daß Gott, der göttliche Geist, nicht etwa für's Erste schon fix und fertig ist als" pura et simplicissima essentia", der s. g.

Vater, und dann hinterher ein Zweites, der Sohn, dazu kommt; sondern Vater ist Er nur im Sohne; durch das προσχαίρειν, das seine Freude im Andren haben, ist Er selbst erst der selige, in sich vollkommen befriedigte, absolute Geist. Die s. g. Zeugung des Sohnes ist eine ewige, schließt jedes zeitliche Vorher und Nachher aus. Man kann über den Ausdruck „Zeugung" rechten, ihn unangemessen finden, zumal wenn man ihn durch einen besseren zu ersetzen vermag. Jedenfalls aber wird man mit Rücksicht darauf, daß der Ausdruck „Sohn" hernach dem in der Fülle der Zeit Mensch gewordenen Gott eignet also den Gottes- und Menschensohn bezeichnet, wenn nicht diesen allein bezeichnet, doch ihn sicher mitbezeichnet und vorzugsweise bezeichnet, einem Lessing bestimmen müssen, wenn er in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" § 73 sagt: „so viel bleibt unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die (der Trinitätslehre zu Grunde liegende) Idee von der wahren Verdoppelung des göttlichen Selbst populär machen wollten, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt." So Lessing. Gemeint ist mit den Namen „Vater, Sohn, Zeugung" offenbar nur dieß: Wie wir in der höchsten menschlichen Liebe und Gegenliebe zwischen Mann und Weib eine mehr spontane, active (männliche) und eine mehr receptive, leidentliche (weibliche) Liebeserweisung und Form der Liebe, unterscheiden, ohne damit behaupten zu wollen, daß jene Liebeserweisung der Zeit nach vor dieser, diese nach jener eintrete: eben so kommt die ewige Erregung, Anregung des ewigen Processes — das mehr Spontane, Active — der Hypostase, dem göttlichen Selbst zu, welches wir den Vater nennen; das mehr Receptive hingegen, das mehr passive, leidentliche Sichhingeben in der Liebe dem Sohne. „Ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη, wurde weiblich" Clem. Alex. (τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; Kap. 7) bei Schelling WW. II, 2, S. 195. Dorner: „Wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder; aber nur durch Stammeln lernen wir reden." Dieß und weiter nichts bedeuten die Worte: der Vater ungezeugt, zeugend, der Sohn gezeugt; jeder Gedanke an ein zeitliches Vorher und Nachher ist durch den Zusatz ewig (ewige Zeugung) ausgeschlossen. — Nicht minder nothwendig muß nun aber noch ein Drittes, ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen nach dem Gegensatze die Synthesis Gleichsetzung und damit erst wahre Festsetzung der Personen, die

ruhige harmonische Einheit im Unterschiede vermittelt wird, weil sonst jenes Sich-ganz in das Andere-hinein-denken, im Andren-Sein, nur die Unruhe, das end- und zwecklose Ringen der Wechselwirkung wäre. Soll der terminus „heiliger Geist" in der Lehre von der immanenten Trinität einen Sinn und Verstand haben; soll Er in ihr nothwendig sein, so muß ohne Ihn etwas Unheiliges sich ergeben: das ist's, was die kirchliche Theologie lehrt. Ohne das dritte würde in dem ewigen Liebesproceß, in dem ewigen Hinüber und Herüber des Dranges der Liebe und Gegenliebe etwas Unwürdiges, Unheiliges erfolgen, nämlich entweder abstracte Zweiheit, Entzweiung, gleichsam ein Zerfall in Gleichgültigkeit, oder abstracte Einheit, Schwärmerei, Einerleiheit der Zwei, ein In-einander-versinken der beiden Hypostasen, ein Sichverzehren der Liebe und Gegenliebe. Es ist ein Drittes nothwendig, welches, von beiden Gliedern des Gegensatzes ausgehend und in dem Proceß als seinem character hypostaticus verharrend, das Liebewerk führt (spiritus rector), vor jenen beiden Klippen (der übertriebenen Einheit wie des überspannten Unterschiedes) vorbei und so zum Abschluß führt. Mithin sind nicht, wie es bei fehlerhaften Darstellungen der Dreieinigkeit nur zu oft den Anschein hat, nur zwei Hypostasen (zwei göttliche Selbste) und die Einheit von zweien nothwendig (das wäre ja dann nicht Drei-, sondern Zweieinigkeit); sondern eben so nothwendig ist die einigende und unterscheidende dritte Hypostase; ohne sie wäre jedes der beiden göttlichen Selbste als Subject in das Andere als Object auf unheilige Weise verloren; es käme nur zur ekstatischen, phantastischen Selbstanschauung, nicht zum wahren, klaren Denken, Wissen, Bewußtsein; die Hypostase, die man den heiligen Geist nennt (über den Namen läßt sich auch hier streiten, wenn nur die Sache feststeht), also diese dritte Hypostase ist es, kraft deren die beiden ersten sich in sich zurücknehmen (nicht in einander versinken), sich aus der Differenz ewig wieder zusammenschließen, sich in dem Unterschied einig, aber auch in der Einheit unterschieden wissen als wirkliche Selbste, wie der Geist seinerseits eben so sich in ihnen weiß und durch sie von ihnen sich unterschieden, sich für sich weiß als ebenfalls wirkliches Selbst. So ist Gott nicht nur durch den heiligen Geist als die Liebe, heilige Liebe, sondern eben so auch durch die Liebe in der Totalität ihres Processes erst wahrhaft als Geist, als trinitarisches Selbstbewußtsein vollendet. Wie Platon schon erkannte

und sagte: „Gott ist nicht erst Geist (ein unbestimmtes Etwas ὄν, ens) und dann hinterher der Gute, sondern er ist Geist nur, sofern er der Gute, nur dadurch, daß er der Gute ist, (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ μέγιστον μάθημα) daß er ἐκτὸς φθόνου, außerhalb des Neides, fern von Liebllosigkeit" ist [das Gut sein macht sein Sein aus — ein bloßes ὄν ist ganz leer und eitel —; daß die Heiden schließlich hierauf als auf das Höchste kommen, ist auch ein Beleg dafür, daß Gott sie dahingegeben hat in verkehrten Sinn, daß sie „ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν,"]: so erkennen wir auf dem Standpunkte des christlichen Bewußtseins, dem Gott in Christus sich positiv, real als die Liebe (nicht bloß negativ als frei von Liebllosigkeit) geoffenbart hat: Gott ist Geist, nur sofern Er die Liebe, nur dadurch, daß Er die Liebe ist; Liebegeist, absolut-ethischer Geist, der nicht ein starr- an sich haltendes dunkles Etwas ist, sondern im Ueber-sich-hinaus-sein, in dem Selbander sein Wesen hat. Hat doch dieß selbst die moderne, dem positiven Christenthume feindliche Speculation erkannt und unumwunden ausgesprochen in den Worten Hegels: „Geist ist Gott nur als Dreieiniger, nur sofern er sich in sich unterscheidet und aus dem Unterschied sich ewig in sich zurücknimmt, als concrete Einheit im Unterschied." Diese Worte Hegels, die bei ihm und bei seinem Schüler Baur und den Andern dadurch einen verklärten und trüben Sinn erhalten, daß ohne allen wissenschaftlichen Grund die Welt, resp. die Menschheit als Mikrokosmos zur zweiten Hypostase, zum Sohne und hernach zum Geiste gemacht wird, erlangen ihre rechte, reine Wahrheit in der kirchlichen Gotteslehre. Der vollendet-Persönliche ist nur der Dreipersönliche. Die Liebe löst den scheinbaren Widerspruch, daß Personen Eins, Ein Wesen sind und ihre volle Persönlichkeit nur in dieser Einheit finden: wie ja auch in dem endlichen, menschlichen Abbilde, ja Ebenbilde der göttlichen Liebe, in dem wahren, den einzelnen Menschen erst vollendenden Familienwesen drei Personen, deren jede scheinbar ein ganzer, sich selbst genügender Mensch ist: Mann, Weib und das von beiden ausgehende Kind, das Pfand der Liebe, diese 3 Personen Eins sind, Ein Wesen sind, eben das vollständige, die Individualität erst zur Wahrheit erhebende Familienwesen. Wer die Liebe versteht, versteht die Dreieinigkeit und rein christlich ist nur die Vorstellung von der Gottheit, daß nicht, wie es in der ökonomischen Trinität wiederum scheint und scheinen muß, der Vater schon der fix und fertige Gott

ist, zu dem dann Sohn und Geist hinzukommen, gleichsam nachhinkend, sondern daß Gott als die Liebe, als concrete Einheit im Unterschiede gleichsam als Einklang dreier selbstständiger Töne, wie mit Einem Schlage, ganz da ist, omnibus numeris absolutus. Diese (trinitarische) Gottesanschauung allein stimmt zu der christlichen Weltanschauung. Denn erst wenn die göttliche Selbstauswirkung in der Liebe, ewig innertrinitarisch (ad intra) vollzogen, das ewige Sein Gottes sicher gestellt ist, kann Gott in seiner Selbstmittheilung an die Welt, ein Uebriges thuend, sich Mühe (πόνον) machen, sich einlassend in die Succession des Werdens durch Schöpfung und Erhaltung, gleichwohl sich behaupten, der ganzen Zufälligkeit cratürlich-ethischer Entwicklung Herr sein, ihr gewachsen sein, und nur wenn Er der Welt wahrhaft vorsteht, steht sie unter Ihm wahrhaft fest, wo nicht, geht Er in der Welt oder sie in Ihm zu Grunde, wie dieß die Geschichte des Pantheismus hundertfach belegt; für den Deismus aber ist, weil es bei ihm in der Gottheit selbst, nicht zu immanenten Unterschieden kommt, die Welt, mit ihrer Vielheit von Gebilden, ein vollkommen grundloses Machwerk Gottes, nicht, wie für den christlich-trinitarischen Theismus, das geistvolle (d. h. nach den Obigen weiter nichts als liebevolle) Werk Gottes, in welchem Der, der die Liebe ist, sich als die Liebe offenbart. Und nun wird auch einleuchten, daß nur aus diesem trinitarischen Gottesweseu die zweite Weltschöpfung, die Welterlösung begriffen werden kann. Dieselbe heilige Liebe, die Gott ist, offenbart sich der sündigen, der in's Unheil gerathenen Welt gegenüber als heilsame Gnade. Die Schrift erkennt jeder der drei Personen ein vorweltliches, hypostatisches, göttliches Sein zu: Joh. 17, 5. — 1 Kor. 2, 10 f. — Ap.-Gesch. 5, 3 ff. In der heiligen Schrift ist zunächst eine göttliche Dreiheit gegeben, aber die Einheit aufgegeben, geboten durch das Gebot aller Gebote. Die Person, oder Hypostase, deren character hypostaticus, wie wir erkannt haben, schon ganz abgesehen von der Welt, ein mehr leidentliches, receptives Lieben, ein Sich-hingeben in der Liebe war und die darum auch die erste Weltschöpfung vermittelte (δι' οὗ τὰ πάντα), sie geht in die Welt und ihr Leiden ein, wird Mensch, giebt sich für die Welt hin, sühnt die Sünde der Welt, indem sie als Mensch, statt der Menschheit die Strafe der Sünde heilig erleidet: die heilige Liebe, der Sünde gegenüber, zur Gnade, zur sich opfernden Liebe wird, und die bringt der Welt das

Heil. Die weitere Ausführung und schriftmäßige Begründung der soteriologischen Lehre muß die Philosophie der Dogmatik überlassen.

Der dritte Hauptsatz endlich betrachtet die Fortsetzung und Durchführung des Werkes Christi nach seiner Auferstehung, im königlichen Amte, in seiner Stiftung, der Kirche: eine Fortsetzung die zugleich unmittelbar geschieht durch rein geistige Gnadenwirkung und mittelbar, durch die Gnadenmittel, Wort und Sacrament. Was die Kirche hierüber lehrt, ist dieß: Auf die Incarnation des Logos des realen Wortes, das im Anfang war, folgte die Inspiration des ideellen Gottesworts als der nothwendig-correlate Act: die Inspiration, die nach früherer Weise abstract-mechanisch zu fassen, als wären die heiligen Schriftsteller willenlose Organe des göttlichen Geistes, gleichsam seine Schreibfedern (auctores secundarii), gewesen, als wäre uns nicht aufgegeben, zu forschen in der Schrift, sondern dieselbe wie ein Ruhekissen des Denkens und Forschens zu benutzen, keinem einzigen Theologen unsrer Tage mehr einfällt. Der alten, insonderheit altprotestantischen Inspirationstheorie stellen sich, wie R. Rothe ganz richtig bemerkt („Zur Dogmatik", Abdruck aus den Theol. Stud. u. Krit. 1863, S. 232 f.), zwei unübersteigliche Hindernisse entgegen. Erstens nämlich liegt der Text der Bibel nicht diplomatisch gesichert vor uns, so daß die heilige Schrift, wie wir sie in der Hand haben, auf keinen Fall als wörtlich inspirirt gelten kann. Und zweitens ist die Differenz der Auslegungen nie schlechthin zu beseitigen. Die alte Inspirationstheorie legte an die Bibel einen ihr selbst fremdartigen inadäquaten Maßstab an. Die Bibel, wie sie sich dem ersten und auch dem tiefer eindringendem Blicke giebt, will gar nicht, [wie wiederum Rothe treffend sagt (ebend. S. 328 f.)], ein System der Religionslehre aufstellen (ein Lehrbuch sein); sondern sie will vor unsern Augen und Herzen eine neue Welt, die Welt der Offenbarung, eröffnen, in der wir Gott selbst leiben und leben sehen; sie will uns (Rothe ebend. S. 124) das eigene Erleben der Offenbarung nach Möglichkeit ersetzen. Dazu bedarf es keineswegs der Annahme einer Buchstaben-Inspiration. Wohl aber ist das Dasein einer als Ganzes, dem das Ganze durchwirkenden Geiste, nicht dem vom Ganzen gelöst'ten Buchstaben nach, einer als Ganzes inspirirten Schrift neben und nach dem incarnirten Wort, das Dasein eines Christus scriptus neben und nach dem realen, leibhaftigen, das Dasein einer normativen Geschichtsurkunde über die Offenbarung, —

Postulat des christlich-teleologischen Vorsehungsglaubens. Denn als religiöses Gemeinwesen ist die organische und organisirte Stiftung Christi, die Kirche, entstanden und besteht durch die Rede, welche das vorzugsweise menschliche Mittel der Mittheilung, Theilnehmung und Gemeinschaftsbildung ist und bleibt. Wie ihr Entstehen sich auf die mündliche Rede Christi und der ersten Christen gründet: so ihr Bestehen auf die schriftliche Rede der Letzteren. Schrift ist nichts weiter als beständige Rede. Soll also die Rede nicht in die räumlich-zeitlichen Schranken der Mündlichkeit gebannt sein; soll sie nicht nur menschliche, sondern menschheitliche, universelle Bedeutung, Folge und Stätigkeit haben: so ist Schriftlichkeit der Rede nothwendig. Wie aber Christus selbst, um der Sühnung der Sünde willen, auf Erden unter den Menschen nicht in Herrlichkeit, sondern nur in Knechtsgestalt erscheinen konnte: so auch der Christus scriptus, die heilige Schrift. Die heilige Schrift erscheint unter den Schriften der Menschen als das Gotteswort in Knechtsgestalt. Auch sie ist und muß sein: den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit. Beiden ein Geruch des Todes zum Tode. 2 Kor. 2. In ihr das Wort Gottes zu erkennen, oder zu erkennen, in wie fern sie als Ganzes, vermöge ihrer semet ipsam interpretandi facultas, das Wort Gottes ist, fällt nicht dem Belieben der Subjectivität anheim, sondern daran hat die Kirche fort und fort zu arbeiten. Sie hat, was Wort Gottes ist in der Schrift, immer klarer herauszustellen in ihren Bekenntnißschriften, in welchen sie unter der Leitung desselben Geistes, von dem das Schriftganze herrührt, eben dieses Ganze erforscht, geistig reproducirt und als Ganzes darlegt. Die Reihe solcher Bekenntnißschriften mit irgend einer, etwa der Concordienformel, abzuschließen, wäre eine Thorheit, ja eine Sünde wider den Geist; aber eben so thöricht wäre es, die Reihe abzubrechen, alle früheren Bekenntnißschriften zu cassiren und durch eine neue vermeintlich zu ersetzen. Vielmehr ist geschichtliche d. h. stetige Entwicklung, Fortschritt mit Fortsetzung, auch hier das allein Wahre, allein Heilsame. Da aber die Sünde, das Böse, nicht eine bloß ideelle, abstract-geistige Potenz, sondern in die menschliche Natur dem Menschen in's Blut gedrungen ist: so bedarf es nicht nur der geistigen Gegenwirkung des Wortes der heiligen Schrift, sondern auch der Naturwirkung des Sacraments. Der Glaube als nur menschlicher Glaube ist und bleibt unsicher. Unser Geist mit seinen Gedanken und Ge-

fühlen ruht auf dem Naturgrunde unsers Wesens. Darum muß dieses Esse, das ὑποκείμενον, dieser Grund, wenn er erschüttert ist, neu befestigt werden. Unsre Natur, unser physisches Wesen muß, wenn es getrübt ist, gereinigt und in der Reinheit erhalten werden. Dieß und nur dieß geschieht durch Taufe und Abendmahl. Wenn der Gläubige in seinem Glauben schwankt, so vermag er sich daran aufzurichten, daß ihm, ganz ohne sein Zuthun, aber mit Bezug auf seinen Glauben (also nicht magisch) etwas Göttliches geschehen ist, das nicht ungeschehen gemacht werden kann von irgend einer noch so starken äußeren Macht. Der Christ ist und bleibt getauft, hat Gottes Saamen, göttliche Natur in sich, ist und bleibt Rebe am Weinstock, mit Christus verwachsen durch das Abendmahl. — Durch das Sacrament wird der menschliche Glaube göttlich versichert, versiegelt (signa, pignora, πήγνυμι, feste machen). Beide, Wort und Sacrament, bedingen, vermitteln (als die Gnadenmittel) die Fortdauer des Gegenwunders gegen das Böse, die wunderbare Wirksamkeit Christi in seinem königlichen Amte.

Sonach ist in Christo selbst, in dem gottmenschlichen Propheten, Hohenpriester und König, das Wesentliche, das Lehrganze des Christenthums, das, worauf sich sein Anspruch, die allein wahre Religion zu sein, gründet, enthalten: Christus, der Lehrer, der Prophet, lehrt sich, den Priester und König. Da aber alles Gottmenschliche als solches, als ein Mittlerisches und Vermittelndes, von Gott aus für die Menschheit geschieht, mithin auf Gott zurückweis't, in welchem es seinen letzten Grund hat, und auf die Menschheit hinweis't, der es gegeben und aufgegeben wird: so erhalten wir nicht bloß einfach drei, sondern dreimaldrei correlate, einander genau entsprechende Begriffe, in denen das Wesen des Christenthums sich allseitig darlegt. Es sind:

auf Seiten Gottes: die Berufung, die Rechtfertigung, die Heiligung;

auf Seiten des Gottmenschen: die prophetische, die hoheprieſterliche, die königliche Amtsthätigkeit;

auf Seiten des Menschen: die Buße, der Glaube, die Liebe.

Sie entsprechen einander so: 1) Gott beruft; der Lehrruf Christi des Gottmenschen, als des Propheten, lautet: thut Buße; ein Ruf, welchem der bußfertige Mensch Folge leistet; 2) Gott rechtfertigt, justum pronuntiat ähnl. hominem credentem; Christus, der Gottmensch, als der Hoheprieſter, vermittelt diese Rechtfertigung durch

die Sühnung der Sünde, durch das, wie die leibhaftige Auferstehung und nur sie beweis't, absolut-gültige Sühnopfer, sein einzig-mittlerisches Verdienst um die Menschheit; dieses Verdienst eignet der Mensch im Glauben, der ohne reale Auferstehung Christi eitel wäre, sich an; 3) Gott heiligt; Christus, der Gottmensch, als der König, herrscht in seiner heiligen Kirche zugleich unmittelbar, durch rein geistige Gnadenwirkungen, und mittelbar, durch Wort und Sacrament, die Gnadenmittel; so herrscht Er in der Gemeinde der Heiligen, deren Mitglied der gläubige Mensch nur dann ist und bleibt, wenn sein Glaube sich als wahrer, lebendiger Glaube in der Lebensgerechtigkeit erweis't, sich bewährt, oder, wie die Schrift sagt, thätig ist durch die Liebe, δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, durch die Liebe, die nimmer aufhört und darum hoffnungsvoll ist. In diesen dreimal drei Begriffen ist das volle allseitige Christenthum inbegriffen und als das Christenthum im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung, in seinem allmählichen Heranwachsen zur Weltreligion, durch ethnische und judaistische Beimischungen getrübt worden war (in dem griechischen und römischen Katholicismus), konnte seine Reinigung nur darin bestehen, daß jene dreimaldrei Begriffe wieder in ihre volle, ungeschmälerte Geltung eingesetzt wurden. Diese Reinigung erfolgte in der lutherischen Reformation, auf welcher, eben weil sie die Fülle des Christenthums, das volle Christenthum in sich schloß und neu erschloß, auch, soweit Menschen urtheilen können, die ganze geschichtliche Zukunft des Christenthums beruht. Eine wahre solide Einigung endlich der protestantischen, durch Luther nicht gegründeten, sondern nur wiederhergestellten, gereinigten Kirche des Evangeliums mit der griechisch- und römisch-katholischen ist nur dadurch möglich, daß die letztere gegen sich selbst protestirt, sich evangelisirt. Doch das liegt im Bereiche der Hoffnung, nicht in dem der geschichtlichen Erfahrung, auf welches wir hier uns zu beschränken haben.

Anhang.

§ 36. Aus einer Mischung heidnischer und judaistischer Elemente mit christlichen entstand im 7. Jahrh. nach Chr. auf arabischem Boden die muhammedanische Religion. Authentische Quelle derselben ist der Koran, eine Sammlung der dem Stifter Muhammed angeblich zu Theil gewordenen Offenbarungen, und demnächst die Sunna des Propheten, d. h. die anfänglich durch Ueberlieferung aufbewahrte, später in großen Werken verzeichnete Summe der den Gläubigen zur Richtschnur dienenden Reden und Handlungen Muhammeds. Muhammed sah sich als den Vollender dessen an, was Abraham und Moses begonnen, was Jesus von Nazareth fortgesetzt habe; den Letzteren hielt er besonders hoch. Er glaubte sich berufen, die entstellte Lehre desselben herzustellen durch die Verkündigung: es ist nur Ein Gott (Allah), Muhammed ist sein Gesandter, sein Prophet. Es kam ihm Alles auf den subjectiven Act der unbedingten, blinden Ergebung (Islam) des menschlichen Willens in den göttlichen an. Die Moral ist ziemlich lax; im Nothfalle darf der Muslim seinen Glauben verläugnen. Das Princip der Unfreiheit des menschlichen Willens war praktisch undurchführbar. Die bedeutendste Cultushandlung ist das fünfmalige Tagesgebet, zumal das öffentliche in der Moschee. Wiewohl der Islam durch den Koran auf Unveränderlichkeit angelegt war, so traten dennoch bald Zerwürfnisse ein, sowohl dogmatische in Betreff der Unfreiheit oder Freiheit des menschlichen Willens (Dschabarija und Mutazila), der Ewigkeit oder Nichtewigkeit des Koran u. dgl., als politische in Bezug auf das Chalifat, (die Schiat Ali, die Sunniten, die Chawaridsch). Im 18. Jahrh. versuchten in Arabien die Wahhabiten eine Rückkehr von der Entartung zum ursprünglichen Muhammedanismus, jedoch ohne nachhaltigen Erfolg.

Wir haben nun noch eine orientalische Frage zu lösen, aber eine friedlich wissenschaftliche, d. h. wir haben uns mit dem Muhammedanismus zu beschäftigen. Nach dem Christenthum ist nur

noch eine Religionsform von geschichtlicher, ja weltgeschichtlicher Bedeutung aufgetreten, der Muhammedanismus. Wir haben ihn § 21 zu Ende als ein Gemisch heidnischer und judaistischer Elemente mit christlichen bezeichnet und bemerkt, er könne (eben als ein solches Gemisch) nur nach dem Christenthume, anhangsweise, in Betracht kommen. Auch Paret (in jener von uns oft citirten Abhandlung „über die Eintheilung der Religionen" in den Theol. Stud. u. Krit. 1855. Heft 2, S. 295) nennt ihn eine niedere Abart oder einen Abklatsch der Offenbarungsreligion und erklärt seine äußerlich-geschichtliche Wichtigkeit für unverhältnißmäßig größer als seinen inneren Gehalt; er behauptet mit Recht, seine Stärke liege vorzugsweise im polemischen Verfahren wider Heidenthum und Vielgötterei, deren auch die christliche Kirche (wegen ihres Trinitätsdogma's) beschuldigt wird; sei ihm die Polemik, d. h. hier der Krieg, unmöglich gemacht, so sei ihm der Lebensnerv abgeschnitten. — Die Haupturkunde der muhammedanischen Religion ist der Koran (d. h. Vorlesung), eine Sammlung der dem Muhammed angeblich zu Theil gewordenen Offenbarungen, die, sobald er sie vorgetragen hatte, von seinen Anhängern aufgeschrieben und als fliegende Blätter verbreitet wurden; er selbst konnte, wenigstens seiner Versicherung nach, weder lesen noch schreiben. Jedes einzelne Stück der Sammlung heißt entweder, wie die Sammlung selbst Koran, oder Sura, d. h. Reihe, Abschnitt; es sind ihrer im Ganzen 114. Der äußeren Form nach ist der Koran gereimt, aber nicht metrisch, also in der bei den Arabern beliebten gereimten Prosa abgefaßt; auch seinem inneren, künstlerischen Formcharakter nach ist er nicht sowohl poetisch als vielmehr rhetorisch. Geordnet und redigirt wurden die einzelnen Koranstücke zuerst, jedoch mehr privatim, nach dem Tode Muhammeds durch seinen Freund Abu Bekr, sodann endgültig, für den öffentlichen Gebrauch, durch den Chalifen Othman, im 25. oder 30. Jahre der Hidschra, d. h. 647 oder 652 nach Chr. Eine gute, fehlerfreie Uebersetzung des Koran's in's Deutsche ist zur Zeit nicht vorhanden, jedoch von der Hand Fleischers zu erwarten, dem die (nicht fehlerfreie) von L. Ullmann, Crefeld, 1840, gewidmet. Die nächst wichtige Quelle nach dem Koran ist die s. g. Sunna (wörtlich die Regel) der Propheten, d. h. die durch Ueberlieferung aufbewahrte, später in großen Werken verzeichnete Summe der den Gläubigen zur Richtschnur, zum Muster dienenden Reden und Handlungen Muhammeds. Jeder Muhamme-

dauer erkennt die Sunna an; die Gegner der s. g. Sunniten meinen nur, die der Letzteren sei die unrechte, verfälschte. — Die besten Hülfsmittel zur Kenntniß des Muhammedanismus sind die Schriften von Weil, Sprenger und Nöldeke, deren Titel weiter unten. Muhammed wurde um 570 in der arabischen Stadt Mekka geboren aus dem Stamme der Kuraischiten, aus der gering angesehenen und unbemittelten Familie der Hâschim; sein Vater hieß Abd-allah, seine Mutter Amina. Er selbst soll ursprünglich Kotham geheißen haben, später Abul Kasim, Vater des Kasim, seines ältesten Sohnes; Muhammed ist wahrscheinlich (wie Buddha) ein Appellativum, ein Amtsname, den er sich beilegte: der Gepriesene, der Messias, den die Thora verkündet, der Ahmad=Paraclet des Evangeliums. Dem Stamme der Kuraischiten war die Beaufsichtigung und Verwaltung des mekkanischen, von zahlreichen Pilgern alljährlich besuchten Heiligthums, der von ihrer Würfel-Gestalt s. g. Alkaaba (d. h. der Würfel), anvertraut. In diesem, um den Anfang des 1. Jahrh. vor Chr. gegründeten, Heiligthume waren 360 Götzen aller arabischen Stämme aufgestellt. Die altarabische Religion war der chaldäischen Astrolatrie verwandt; Herodot (III, 8) giebt als die Hauptgottheiten der Araber Urotal und Alilat an, höchst wahrscheinlich Sonne und Mond; vgl. Müller Essays I, 325 f. aber mit dem Gestirndienst stand in engster Verbindung der Steindienst. In den Steinen, auch in Bäumen, später auch in den erst von Syrien nach Arabien gekommenen menschlich gestalteten Götterbildern, sah und verehrte der Araber nicht bloße Symbole seiner Götter, sondern Träger und Gefäße ihrer Kraft und Wirksamkeit (wie ja auch die Chaldäer in Amuleten u. dgl. die göttliche Kraft concentrirt glaubten vgl. § 24). Zur Zeit Muhammeds war das Christenthum bereits in Arabien eingedrungen; es gab schon arabische Bischöfe und Klöster. Auch viele jüdische Flüchtlinge hatten sich, nach dem Untergange ihres Staats, in Arabien angesiedelt. Eine gewisse Reaction gegen den Götzendienst, eine monotheistische Bewegung war schon vor Muhammed im Gange; er trat an ihre Spitze. Das Christenthum wie das Judenthum kannte er nur vom Hörensagen, vom Verkehre mit reisenden oder in Mekka angesessenen Christen und Juden, noch dazu jenes bloß in apokryphischer, dieses in talmudischer Gestalt. Nach Sprenger bestanden zur Zeit des Muhammed in Arabien zwei Secten von ebjonitischen Christen, die sich auch nach dem — leider mehr

durch äußere Gewalt als durch geistige Macht errungenen Siege des orthodoxen Katholicismus in den Oasen der nabathäischen Wüste erhalten hatten: die Rakusier und die Hanife. Die Letzteren, strenge Monotheisten, wußten fast gar Nichts von der Bibel. Sie schöpften ihre Religion aus den s. g. „Rollen des Abraham". Muhammed nun, anfänglich ein Götzendiener, ward ein Hanif. Er sah sich als den Vollender dessen an, was Abraham, was Moses begonnen, was Jesus fortgesetzt habe; den Letzteren hielt er besonders hoch, meinte jedoch, die Lehre desselben sei bald besonders durch seine Vergötterung und durch das Trinitätsdogma getrübt und entstellt worden. Muhammed glaubte sich berufen, die Lehre Jesu zu reinigen und wiederherzustellen durch die Verkündigung: es ist nur Ein Gott, Muhammed ist sein Gesandter, sein Prophet. Mit dieser Verkündigung trat er in Mekka gegen sein 40. Lebensjahr, um 611, öffentlich hervor. Von seinen früheren Lebensumständen wissen wir wenig. Bis zu seinem 25. Lebensjahre befand er sich in ärmlichen Verhältnissen; als Knabe mußte er Schaafe hüten, um sich den Unterhalt zu verdienen. Reich wurde er durch seine Verheirathung mit der schon zweimal verwittweten Chadidscha, in deren Dienst er vorher gestanden hatte. Nach alten, in Indien entdeckten Chroniken schildert Sprenger den Muhammed als einen epileptischen Convulsionär, als siech und leidend, bald schluchzend gleich einem hysterischen Weibe, bald brüllend wie ein Kameel, (ein orientalischer Vergleich) fanatisch und weltklug, schlau, betrügerisch; geschlechtlicher Wollust ergeben, sonst frugal, gutmüthig, leutselig; von seinem Prophetenberuf überzeugt und in dieser Ueberzeugung bestärkt durch Träume, durch Hallucinationen. Was er verkündete fand anfangs nur im engsten Kreise seiner Familie und bei seinem Freunde Abu Bekr ungetheilten Beifall; die Mehrzahl seiner Verwandten und der übrigen Mekkaner wies ihn als einen Verrückten ab. Endlich gewann er auf einem der alljährlichen Pilgerfeste, als er wieder seine Lehre vortrug, eine größere Anzahl begeisterter Anhänger aus der Stadt Jathrib (dem späteren Medina). Sie versprachen, ihn zu schützen gegen die Mekkaner, welche in der von Muhammed erstrebten Verdrängung des Götzendienstes eine Gefahr für ihren Handelsverkehr mit den zahlreichen Pilgern erblickten und mehrfach sogar das Leben Muhammeds bedrohten. So floh er denn 622 nach Chr. nach Jathrib. Von dieser Flucht, Hidschra, beginnen bekanntlich die Muhammedaner ihre

Zeitrechnung, und Jathrib hieß nun Medinat-annabi, „Stadt des Propheten“ oder, noch kürzer, Almedina, „die Stadt“. Gleich nach seiner Ankunft wurde hier eine Moschee gebaut, in welcher sich die Gemeinde zu den täglichen Gebeten wie zu den allgemeinen Andachten am Freitag versammelte. Neben der Moschee war die Wohnung Muhammeds. Ein halbes Jahr nach seiner Ankunft in Medina verheirathete er sich mit der zehnjährigen Tochter Abu Bekrs, Aischa. Sie, zu welcher er, wie Sprenger sagt, eine „Affenliebe“ hegte, begünstigte er vor seinen vielen anderen Weibern, deren Zahl sich während der letzten 10 Jahre seines Lebens in starker Progression vermehrte. Für jede neue Frau wurde eine neue Hütte gebaut. Von Medina aus eroberte Muhammed bald in Raubzügen einen großen Theil Arabiens für seine Lehre, die sich nach seinem Tode bekanntlich noch viel weiter verbreitete oder vielmehr mit Gewalt verbreitet wurde. Der durchgreifende doppelte Unterschied vom Christenthume (das Christenthum verlangt Buße, und die ersten Christen lassen sich würgen). Vgl. auch Krauß „die Lehre von der Offenbarung“. 1868, S. 152 Anm. Schon bei seinen Lebzeiten galt der Grundsatz, daß alle Heiden ohne sonstigen Kriegsgrund bekämpft und zum Uebertritt gezwungen werden, Christen und Juden aber die Wahl haben sollten, entweder den Muhammedanismus anzunehmen oder sich mit Tributzahlung zu unterwerfen. Muhammed starb den 8. Juni 632 auf dem Schooße der Aischa. Seine Lehre ist, wie gesagt, im Koran niedergelegt. Derselbe zerfällt in zwei Haupttheile, die freilich in der Othmanischen Redaction nicht streng auseinander gehalten sind, in den mekkanischen und in den medinischen Theil. Dort vernehmen wir den um Anerkennung kämpfenden, hier den siegreichen Propheten. Ueber die Untereintheilung dieser beiden Haupttheile aus chronologischen und doctrinellen Gesichtspunkten wird gegenwärtig noch viel gestritten. Die Eintheilung Sprenger's weicht von der Weil's und Nöldeke's gänzlich ab. Der Koran enthält Betrachtungen über die Größe, Güte, Gerechtigkeit Gottes, die Bosheit der Menschen; Schilderungen der Hölle und des Paradieses in den sinnlichsten Farben; Geschichten der alten Propheten, der Vorgänger Muhammeds; ganz allgemeine und ganz specielle (z. B. auf das Erbrecht bezügliche) sittliche Vorschriften; Gebete. Gleich die erste Sura ist das Mustergebet der Muhammedaner, die es täglich vielmals hersagen müssen. Es lautet wörtlich nach der

Uebersetzung Nöldeke's: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem barmherzigen Erbarmer, dem Herrscher des Gerichtstages. Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hülfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen Du wohlgethan hast, auf denen kein Zorn liegt, und die nicht irren." Die Fundamentallehre von dem Einen Gott ist, wie die meisten übrigen Lehren, dem Judenthum entlehnt. Der eine Gott schafft, erhält, bestimmt Alles voraus; der Mensch muß sich blind ergeben in seinen Willen. Daher die Namen Islam, d. h. Ergebung in Gottes Willen, und Muslim, d. h. der, welcher sich ergiebt, corrumpirt in „Muselmann" (aus dem persisch-türkischen musulmân). Auf das objective Wesen Gottes kommt es dem Muhammed weniger an als auf den subjectiven Akt der blinden Ergebung in Gottes Willen. Daher ist „Islam" die am meisten charakteristische Bezeichnung der muhammedanischen Religion. Dem Principe nach soll diese Ergebung unbedingt sein, also von menschlicher Willensfreiheit keine Rede; doch geräth Muhammed im Gebiete des Praktischen vielfach in Widerspruch mit seinem Princip und setzt Willensfreiheit des Menschen voraus. Die schwerste Sünde ist der Götzendienst; doch kann sie durch rechtzeitige Bekehrung d. h. durch Uebertritt zum Islam (ohne schmerzhafte Buße) gesühnt werden. Die Moral ist ziemlich lax; der Eid z. B. soll zwar heilig gehalten werden, aber wenn man sich den Schwur nicht recht überlegt hat, so darf man sich von ihm lossagen; der Mensch soll standhaft, bei seinen Glauben beharren, aber im Nothfall darf er ihn auch verläugnen u. dgl. Die wichtigste Cultushandlung ist das 5malige Tages-Gebet, dem eine Abwaschung oder Abreibung mit Sand vorhergehen muß. Das Gebet in der Moschee, unter Leitung des Vorbeters (Imam), ist verdienstlicher als das häusliche. Außerdem wird dem Muslim das Fasten im Monat Ramadan, ein möglichst häufiges Wallfahren nach Mekka, die Entrichtung eines Theils von seinem Vermögen als „Almosen", vor Allem aber der heilige Krieg gegen die Ungläubigen zur Pflicht gemacht. Wein darf er nicht trinken, dafür aber 4 Gemahlinnen und außerdem noch eine beliebige Anzahl von Sclavinnen besitzen. Nach dem Tode schlafen die Menschen in den Gräbern; die Ungläubigen werden schon hier, in den Gräbern von den Engeln gepeinigt. Nach dem Weltgericht kommen die Gläubigen in's Paradies, die Ungläubigen in die Hölle. — Dieß

ist der wesentliche Inhalt des Koran, der sich von Anfang an als Wort Gottes, als unumstößliche Autorität, als alleinige Wahrheit hinstellte. Was mit dem Buchstaben des Koran streitet, ist falsch; über ihn hinauszugehen oder eine Neuerung (bid'a) zu machen, ist der abscheulichste Frevel. Doch traten gerade in Bezug auf das Ansehen des Koran innerhalb des auf Unveränderlichkeit und abstracte Einheit (Gleichheit) angelegten Muhammedanismus Differenzen hervor. Einige nämlich meinten, das Wort Gottes sei geschaffen (durch Vermittlung Muhammeds); Andere, es sei ewig, ungeschaffen, und zwar nicht bloß als Gedanke im Geiste Gottes, sondern seinem Wortlaute nach. Eine fernere Streitigkeit betraf die Lehre vom menschlichen Willen; die Einen, die Dschabarija, behaupteten völligen Determinismus, Prädestinatianismus, gänzliche Unfreiheit des Willens, die, wie schon bemerkt, im Princip der muhammedanischen Lehre allerdings liegt; die Anderen, die Mutazila, wollten die Willensfreiheit retten und beriefen sich zur Stützung ihrer Ansicht auf gewisse Koranstellen, in welchen Muhammed aus praktischen Rücksichten seinem Princip untreu wird. — Noch gewaltigere heftigere Zerwürfnisse und Zwiste entstanden aus der Frage der Nachfolge Muhammeds. Nach seinem Tode trat Abu Bekr als Nachfolger (Chalif) an seine Stelle; diesem folgte Omar, diesem Othman. Letzterer wurde als ein Abtrünniger in Medina ermordet und hier, in Medina, Ali, der Schwiegersohn Muhammeds, zum Nachfolger erwählt. Seine Anhänger, welche meinten, daß Ali und dessen Söhne, die Enkel des Propheten als solche ein Recht auf das Chalifat hätten, die 3 ersten Chalifen unberechtigt gewesen wären, — hießen die Schia oder Schiat Ali, d. h. die Anhängerschaft Alis. Ihnen traten Andere gegenüber, welche dem Umaijaden Muawija anhingen; sie nannten sich Sunniten, Anhänger der Sunna, d. h. der Ueberlieferung, der Regel, des gerade bestehenden, überkommenen Chalifats. Endlich wollten noch Andere die Herrschaft in den Händen je des Besten wissen; sie hießen die Aufständischen, Chawaridsch. Diese politischen Parteien kreuzten und kreuzen sich noch gegenwärtig mit den dogmatischen; man kann ein strenger Schiit sein und dennoch Willensfreiheit behaupten, also zu den Mutazila gehören ꝛc. Im vorigen Jahrhunderte bildete sich in Arabien eine streng koranglaubige Partei der Wahhabiten, die eine Restauration des Muhammedanismus im ursprünglichen Sinne Muhammeds bezweckten und insonderheit den

sittlichen Ausschreitungen der Muslime zu steuern suchten. Von Muhammed Ali zu Anfang dieses Jahrhunderts fast ganz unterdrückt, haben sie sich neuerdings in Arabien und in der syrischen Wüste wieder erhoben. Doch ist an ein neues Aufkommen des gesammten Muhammedanismus schwerlich zu denken — damit wollen wir diese summarische Erörterung beschließen.. Er zog seine weltgeschichtliche Stärke, vornehmlich aus der Schwäche des gesunkenen morgenländischen Christenthums. Seine Erscheinung kann als die Strafe dafür angesehen werden, daß von kirchenpolitischer Seite, z. B. durch das Edict des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, der Subordinatianismus, der Ebjonitismus mit den der Kirche unwürdigen Mitteln äußerer Gewalt niedergedrückt, verdrängt worden war. Nun kehrte er in andrer und schlimmerer Gestalt wieder. In sich selbst ist er, der Islam, auf die Dauer kraftlos, wie jedes Gemisch geistiger Potenzen: er kann erhitzen, aber nicht nachhaltig erwärmen. Gegenüber der alten Naturreligion und der auf Erneuerung, auf Wiedergeburt der Natur gerichteten Offenbarungsreligion ist er eine künstliche Religion, die das Schicksal alles Künstlichen theilt. Weil, „Muhammed der Prophet", 1843. Sprenger, „das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher größtentheils unbenutzten Quellen", 1861 u. 62 u. 65 mit dem 3. Bde. vollendet, und Nöldeke „Das Leben Muhammed's nach den Quellen populär dargestellt", Hannover 1863, auch Desselben Artikel „Muhammed" in Herzog's Real-Encyklop. Bd. 18, S. 767—820.

III. Kritische Vergleichung.

§ 37. Wenn wir gemäß der § 3 bestimmten Aufgabe des dritten Theils der Religionsphilosophie, das Ergebniß der speculativen Forschung (I) und das der historischen (II) in kritische Vergleichung ziehen d. h. prüfen, ob und auf welcher Stelle des Geschichtsfeldes das Bedürfniß der Religion durch das, was objectiv sich als Religion darbietet, befriedigt wird: so läßt sich nicht verkennen, daß den vom Gewissensstandpunkt aus (§§ 1 u. 6) gestellten, das Wesen der Religion — und zwar das Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und speciell zum Menschen (§§ 9—14), das Wesen des Menschen in seiner religiösen Beziehung zu Gott (§§ 15—19) und das Wesen des gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch (§ 20) — betreffenden speculativen Forderungen unter allen geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion allein die christliche (oder geoffenbarte) vollkommen entspricht, mithin sie allein die adäquate Erscheinung des Wesens der Religion ist „una salubris et vera religio" Aug. d. civ. Dei IV, 1. Denn nur in ihr erweist sich der heilige Gott als der Heiland der Welt; nur in ihr wird die reale Freiheit des Menschen, seine Freiheit in Gott, die „Freiheit der Kinder Gottes", begründet und befestigt; nur in ihr die Sünde gesühnt auf vollgültige Weise durch gottmenschliche Vermittlung und so das normale religiöse Verhältniß zu Gott wiederhergestellt. („Das Wort Gottes, sagt Luther, thut dem Herzen genug, beschließt und begreift den Menschen, daß er, gleichsam darin gefangen, fühlet, wie wahr und recht es sei." Vgl. Luthers Theologie von J. Köstlin, III, 254.) Ja, das Christenthum leistet

mehr, als vom Gewissensstandpunkt aus konnte gefordert werden, mehr, als „in eines Menschen Herz gekommen"; denn an ihm schärft und reinigt sich noch fort und fort das Gewissen mit seinen Forderungen. Der stärkste indirecte Beweis aber für die alleinige Wahrheit der christlichen Religion liegt, beim Rückblick auf das § 6 über den Zusammenhang der Religion als der centralen Potenz mit den peripherischen Sphären (der Wissenschaft, der Kunst, des Staatslebens ꝛc.) Bemerkte, darin, daß thatsächlich alle nicht christlichen Völker theils aufgehört, theils gar nicht angefangen haben Culturvölker zu sein, während die Fortschritte der Bildung und Gesittung auf Seiten der christlichen Völker geschehen. Die christliche Religion ist der Religionen Ende.

Fb 24/91

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.
A4819

S-1
42193

BL
51
P343

Peip, Albert, 1830-1875.
Religionsphilosophie; nach dessen akademischen Vorlesungen hrsg. von Theodor Hoppe. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1879.
xii, 464p. 23cm.

1. Religion--Philosophy. I. Title.

CCSC/mmb

A4819